Colecția

DEZBATERI CONTEMPORANE

21

VIOREL ROTILĂ este lector doctor în cadrul Universității „Dunărea de jos” Galați, Facultatea de Istorie, Filosofie şi Teologie, Catedra de Filosofie-Sociologie şi directorul *Centrului de Cercetare şi Dezvoltare Socială „Solidaritatea”*. A publicat *Tragicul în filosofia existențialistă franceză* (2009) şi *Heidegger şi rostirea ființei* (2009). La editura Institutul European a apărut *Din alchimia unei existențe. Jurnal de idei* (2010) şi *Citeşte-mă pe mine! Jurnal de idei* (2011).

Viorel Rotilă, *Omul societății de consum. În aşteptarea unei noi ideologii*
© 2011 Institutul European, Iaşi

www.euroinst.ro

INSTITUTUL EUROPEAN
Iaşi, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13
euroedit@hotmail.com

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

ROTILĂ, VIOREL
Omul societății de consum. În aşteptarea unei noi ideologii/ Viorel Rotilă; Iaşi: Institutul European, 2011

ISBN 978-973-611-813-5

821.

Reproducerea (parțială sau totală) a prezentei cărți, fără acordul Editurii, constituie infracțiune şi se pedepseşte în conformitate cu Legea nr. 8/1996.

Printed in ROMÂNIA

VIOREL ROTILĂ

Omul societății de consum

În aşteptarea unei noi ideologii

INSTITUTUL EUROPEAN
2011

Colegei, prietenei şi iubitei mele, Lidia Celmare, cea care m-a iniţiat în 'arta consumului', deschizându-mi astfel posibilitatea şi necesitatea înţelegerii lui

Cuprins

Introducere / 9

O ALTĂ CRITICĂ A SOCIETĂȚII DE CONSUM / 17
Sensul lui a trăi în sfera consumului / 17
Consumul ca fapt-de-a-fi-în-lume / 26
Temporalitatea consumismului / 30
Consumismul este un umanism? / 33
Consumul şi familia / 40
Despre destinul artei în societatea de consum / 43
Capitalismul şi ideologia consumului / 45
Achiziție versus consum / 54
Axiologia societății de consum / 58
Limbajul şi comunicarea ca medii ale consumului; consumul ca limbaj / 73
Redefinirea sensului libertății în contextul modernității şi societății de consum / 78
Angoasele consumului / 84
Democrația şi consumul / 90
Capitalismul, tehnica şi democrația (tehno-capitalismul democrației) / 92
Economie şi democrație / 101
Politica înseamnă economie? / 107
Democrația ca ideologie / 111
Limite ale democrației / 124
Legitimare şi legitimități / 132
Egalitate şi egalitarisme / 139
Voința de putere / 141

Creştinismul şi modernitatea / 147
O reinterpretare a liberalismului / 148
Slăbiciuni ale modernității / 152
Comunism, post-comunism, consumism / 154
Națiune, naționalisme, globalizare / 156
Ce este Progresul? / 161

O NOUĂ IDEOLOGIE? / 173
Ce este ideologia? / 173
Relele politicului / 175
Homo videns? O lectură critică a lucrării lui Giovani Sartori / 177
Marea Ruptură? / 185
Omul nou / 187
O nouă ideologie? / 192

STUDIU DE CAZ (SAU DE NECAZ): ROMÂNIA / 203
Stânga şi dreapta / 203
Statul social versus statul minimal / 206
Uniunea Europeană / 210
România în contextul societății de consum / 211
Trădarea intelectualilor; în aşteptarea noului intelectual / 232
Declinul societății civile în România. Studiu de caz: sindicalismul / 235
Perspective / 248

Încheiere / 253

Bibliografie / 269

Introducere

Una din mizele acestei cărți o constituie demitizarea politicului, pe fondul speranței într-o formă de realism, pornind astfel de la premisa că abia o bună perspectivă asupra politicului îi va dona acestuia adevăratul loc şi existenței individuale libertatea de a-şi stabili propriile scopuri, dincolo de presiunea diferitelor ideologii. Chiar dacă cochetez discret cu interogarea privitoare la posibilitatea unei noi ideologii, care să facă un pas în plus înspre aspirațiile întemeiate ale umanității (şi analiza temeiurilor unora din aspirațiile sociale constituie o temă a acestei cărți), sensul tare al lucrării este dat de eliberarea de ideologii prin intermediul cunoaşterii şi al recunoaşterii acestora, indiferent de culoarea lor politică sau socială, deschizând astfel posibilitatea gândirii şi regândirii politicului, dezvăluindu-i amestecul, în doze diferite, dintre efectele pozitive şi cele negative asupra existenței oamenilor.

Critica societății de consum pe care o tentez, a cărei practică constituie un model de atitudine preluat în special de la reprezentanții Şcolii de la Frankfurt şi de la câțiva din sociologii francezi, nu are drept miză impunerea unui alt tip de societate. Intenția ei este de a arăta marile deficiențe presupuse de controlul social realizat pe calea consumului, dorind a lăsa să se întrevadă posibilitățile de reaşezare ale acestei societăți. Sunt animat în acest sens de o iluzie iluministă: conştientizarea unui fenomen negativ atrage diminuarea posibilităților sale de existență. Nu am de propus mari valori pe care omenirea ar trebui să le adopte, ci doar o deschidere către posibilitatea analizei (dacă se

poate critice) valorilor dominante în societatea contemporană. Încerc astfel să fac vizibilă marea diferență care există între valorile vehiculate pe calea discursurilor oficiale şi cele sub semnul cărora ne ducem existența cotidiană. În acelaşi timp însă orice critică asumă un fundament, o perspectivă din care ea poate fi întreprinsă. Deci, orice critică este cumva ideologică, afirmând în mod implicit ceva odată cu desființarea a ceea ce atacă. Rămâne aşadar de stabilit, eventual de către cititor, punctul de pornire al criticii desfăşurată această lucrare. Personal vreau să cred că ea trimite către noul ce-şi aşteaptă venirea.

În mod evident a trebuit să asum o definire a umanului pentru a avea argumentele necesare criticii unora din „căderile" sale. Nu e vorba însă de o *definiție tare*, ce vine să desființeze practic multe din formele de existență actuale, dorind să le „ridice" la înălțimea a ceea ce şi-a propus. Nu cred în utilitatea unor astfel de definiții în plan social. Pot spune chiar că marea lipsă a acestor rânduri o constituie absența unei definiții tari a umanului pornind de la care să fie posibilă orice critică şi care, la rândul ei, să suporte o perspectivă critică. E o lipsă asumată, în condițiile în care toate definirile de până acum au fost absorbite în ideologii, dimensiunile umanului pe care ele le-au postulat devenind din posibilități (adică libertăți), obligații. Cred că este momentul unei dezbateri asupra *noului umanism*, care să pună bazele unei noi orientări a politicului.

Într-un anume sens asum o perspectivă profund democratică: toate formele de existență sunt egal îndreptățite, fiind alegeri făcute de indivizi în planul posibilului. O problemă o constituie însă gradul de libertate pe care cetățenii îl au în alegerea propriei existențe sau identificarea ingredientelor oricărei alegeri existențiale. Aproape toate ingredientele alegerii sunt sociale, persoana alegându-se pe sine dintr-o serie de posibilități pe care i le oferă societatea, dublate de un anume context personal. Atenția critică este

orientată tocmai în această direcție a posibilităților alegerii de sine care sunt la îndemâna individului, în special asupra posibililor oficiali sau cvasi-oficiali, aceştia fiind cei mai tentanți deoarece par a dona într-o mai mare măsură sens existenței. Or, consumul este cel care livrează la oara actuală majoritatea posibilităților de sine, el devenind instituția socială cea mai acaparatoare.

Consumul este expresia unei privilegieri a economicului, consecință a unui totalitarism pe care dimensiunea economică a existenței sociale l-a instaurat. În universul lui toate elementele vieții sociale şi personale suportă interpretări în termeni de valoare economică, aceasta devenind forma dominantă de instaurare a ierarhiilor. În acest sens, critica pe care încerc s-o desfăşor în această carte este antitotalitară, îndreptată împotriva dominației perspectivei economice asupra existenței, orientată totodată de dorința libertății de a regândi valorile. Evident, constituie posibile puncte finale în acest demers de reaşezare diferitele exemple oferite de Istorie, chiar dacă accesul la ele este deseori unul idealizat. Însă scopul esențial al acestei critici nu-l constituie un anume tip de ierarhizare a valorilor[1], ci eliberarea de sub dominația exercitată de sistemul axiologic economice şi redeschiderea posibilităților de aşezare diversă a diferitelor valori, care este însăşi sensul profund al libertății. Altfel spus, închiderea pe care o produce totalitarismul economic anulează spațiul libertății sociale şi, implicit, individuale, restrângând într-un mod nedorit sensul umanității.

Perspectiva critică se dezvoltă pe baza credinței într-un deficit de sens al existenței (pe termen lung) adus de societatea de consum[2]. Păstrez însă o rezervă: dacă meca-

[1] Nu am, în aceste momente, în atenție un anume tip de ierarhizare care m-ar putea conduce la o propunere ideologică.

[2] *Societatea de consum* fiind una din definițiile societății contemporane.

nismele producției cuplate cu cele ale marketingului vor funcționa suficient de bine este posibil ca mulți ani de acum înainte consumul să rămână suficient de atractiv (și suficient de restrictiv) pentru a contura sensul existenței majorității omenirii. Cum societatea de consum este dependentă de capacitatea ei de a aduce noul sau măcar de a genera iluzia noutății, iar știința a fost confiscată în această producere a noului pentru consum, nu trebuie eliminată și posibilitatea câtorva secole viitoare fundamentate tot pe consum. În condițiile în care orice discurs despre sărăcie și anularea acesteia, despre reîmpărțirea bogăției după alte criterii etc., este parte a metanarațiunii numită *consum* și *producție pentru consum*, putem observa că avem în urma noastră câteva secole în care această perspectivă asupra societății a fost una dominantă. Așadar, să nu ne mire dacă vor urma alte câteva secole ce se vor menține pe aceeași traiectorie, absorbind logica dezvoltării științei și tehnicii în dialectica producție-consum (ambele parte a iluziei puterii omului asupra naturii).

Cartea pune în discuție și măsura în care suntem îndreptățiți să vorbim de progres, dincolo de ideologia consumului (*progresul* fiind unul din motoarele societății de consum), tentând atât o resemnificarea a *progresului* cât și explorarea direcțiilor în care acesta ar trebui să se îndrepte.

Încercarea de a identifica o atitudine constantă din partea omului și a societății, indiferent de formele pe care aceasta le îmbracă de-a lungul istoriei, este întreprinsă prin intermediul a două perspectiva de analiză: mitologia și dorința de afirmare. Discuția despre posibilitatea și necesitatea unei noi ideologii are în vedere existența deja a unor atitudini ce determină apariția unor noi idealuri privitoare la modalitatea de organizare a societății. Dacă natura umană este în mod irevocabil una socială, rămâne de văzut care sunt formele în care instinctul social își va găsi întruparea

în contextul consumului. Dorința de ceilalți poate lua chipuri diferite, împrumutând una sau alta din tipurile de relații la care are acces şi care întrunesc minimum de consens pentru a fi puse în practică. Încerc aşadar să desluşesc sub dominația căror tipuri de relații vor sta secolele următoare

Următoarele întrebări deschid către alte teme importante ale acestei cărți: Cum putem gândi relația economic – politic – individ într-o lume în care orice sistem politico-economic îşi are nemulțumiții săi? Trebuie să luăm ca inerent un anumit grad de sărăcie, nereuşită, abandon, inegalitate, neintegrare etc. chiar şi pentru sistemul democratic? Este munca una din valorile esențiale ale umanității, astfel încât să trebuiască a fi pusă pe primul plan al existenței personale, înainte de orice altă valoare? Ce statut ar trebui să acordăm muncii în societatea contemporană? În cazul succesului economic al unui stat nu cumva asistăm la o prevalență a societății asupra individului, interesele acestuia din urmă fiind subordonate unui abstract interes social? Cum ar trebui să gândim raportul dintre individ şi comunitate într-un model social ideal, care să asigure suficientă libertate individului dar să poată proiecta în acelaşi timp un mediu social favorabil lui, ce forțează cât mai puține renunțări?

Am abordat în rândurile acestei cărți şi problema României (a românismului şi românității), a raportului românilor față de muncă din perspectiva legăturii strânse dintre consumismul adoptat ca valoare socială şi necesitatea muncii pentru a împlini acest ideal. Dacă valorile asumate de români ar fi situate în zona contemplației sau a religiosului, atunci atitudinea față de muncă n-ar constitui o problemă, fiind eclipsată de orientarea către frumos sau Divinitate. Însă, atât timp cât afirmăm dorința de *a avea* pentru *a consuma* suntem nevoiți să ne punem problema căilor

prin care putem ajunge la rezultatele vizate, respectiv capitalul, munca şi tehnica.

Cartea suferă numeroase frânturi, temele nefiind abordate sistematic. Născută sub forma unor idei disparate, ivite cu ocazia diferitelor lecturi sau meditații asupra unor teme sociale, a păstrat în ea fragmentarea, în ciuda tuturor eforturilor de unificare. Din acest motiv nu poate fi numită un studiu asupra uneia sau alteia din teme, ci mai curând o critică nesistematică a minusurilor societății în care trăim. Sărăcia sistematizării este întrucâtva compensată de libertatea abordărilor şi scuzată de discreta cochetarea cu critica pe care postmodernismul o aduce discursurilor totalitare.

Absența unei critici sistematice a societății consumiste dă seama şi de raporturile ambigue pe care le am cu această societate, în condițiile în care nu propun înlocuirea ei, ci mai curând identificarea unor soluții pentru compensarea defectelor acesteia. Fiind născut într-o societate totalitară, marcată, printre altele, de lipsuri materiale şi spirituale majore, prins chiar cumva în structurile ei (dorind în acele timpuri o timidă critică „din interior" ce avea ca maxim al ei un gen de perestroika; altfel spus, manifestând o sărăcie până şi în idealuri), sunt iremediabil victima unor idealuri de consum, asemenea majorității conaționalilor contemporani mie, idealuri ce-şi au fermentul în lipsurile şi umilințele legate de consum specifice acelor vremuri. Motive pentru care nu-mi permit a imagina noi societăți ce riscă acelaşi model de totalitarism. Noua ideologie, a cărei apariție o presimt şi-i clamez cumva apariția, trebuie înțeleasă în contextul în care interpretez inclusiv democrația din perspectivă ideologiei specifice ei. Noul pe care ar trebui să-l aducă *o altă ideologie* nu ține atât de o modificare radicală a societății actuale cât de o schimbare a idealurilor sociale, care să aducă în primul plan o reaşezare a valorilor. Altfel spus, vorbesc de o altă ideologie decât cea mascată de discursurile aparent democratice contemporane.

Lucrarea nu este scrisă din punctul de vedere al specialistului, al politologului, ci din perspectiva cetățeanului prins între nevoia irevocabilă de a trăi într-o societate, deci într-un sistem politic, şi pornirea sa spre libera alegere a sensului propriei existențe. Într-un domeniu în care abundă cercetările de profil, cartea încearcă să ofere un alt tip de decupaj, re-constituind realitatea societății contemporane după noi criterii. Am evitat excesul de informații, ce ar putea fi construit prin trimiteri la bogata literatură de specialitate în domeniu, încercând să construiesc o linie de gândire ce reaşează lucrurile într-o manieră personală. Este o simplificare ce riscă amatorismul, dar permite aşezarea într-un mod de-a gândi contemporaneitatea. Astfel că aceste rânduri reprezintă mai curând un excurs pe temele discutate decât o abordare exhaustivă a lor, perspectiva fiind cea a unui punct de vedere ce poate invoca în favoarea sa atenția şi preocuparea.

În mod inevitabil în cazul acestei cărți (ca de altfel în cazul tuturor cărților), cea mai mare parte a ideilor sunt datorate diferiților autori de la care am preluat perspective şi atitudini critice. Chiar şi îndrăzneala criticii democrației contemporane este tributară întâlnirii cu câțiva din gânditorii postmoderniști. Multe idei s-au născut în plăcutele dezbateri pe care le-am avut în cadrul cursurilor şi seminariilor de Postmodernism, fiind astfel preluări (şi prelucrări) ale propriilor gânduri sau din cele ale unora din studenții care au reuşit să-mi provoace atenția critică. Cel puțin aceste contexte de gândire au reuşit smulgerea din perspectiva solilocviului.

O altă critică a societății de consum

Sensul lui „a trăi în sfera consumului”

„Economia noastră extrem de productivă cere să facem din consum modul nostru de viață, să transformăm cumpărarea şi utilizare bunurilor în ritualuri, să ne căutăm satisfacția spirituală, satisfacția noastră egoistă, în consum. Măsura statutului social, a acceptării sociale, a prestigiului, trebuie acum să fie găsită în consum. Adevăratul sens şi adevărata semnificație a vieților noastre sunt exprimate în termeni consumişti. Cu cât este mai mare presiunea asupra individului pentru a se conforma standardelor sociale sigure şi acceptate, cu atât mai mult el tinde să-şi exprime aspirațiile şi individualitatea în termenii hainelor pe care le poartă, a ceea ce mănâncă: casa sa, maşina sa, modul său de a mânca, hobby-urile sale.

Aceste utilități şi servicii trebuie oferite consumatorilor în mod special şi urgent. Avem nevoie nu numai de un consum cu „tiraj forțat”, ci la fel de mult şi de un consum „scump”. Avem nevoie ca lucrurile să fie consumate, arse, uzate, înlocuite şi aruncate într-un ritm tot mai intens. Trebuie să avem oameni care mănâncă, beau, se îmbracă, se plimbă, trăiesc cu un tot mai complicat, şi de aceea mai scump, consum.”

Victor Lebow, Competition in 1955 (Journal of Retailing, Spring 1955).

Unele din principalele probleme ale societății contemporane derivă dintr-o caracteristică definitorie a sa: *consumul*. Posibilitatea consumului este deschisă de tehnica aflată în strânsă legătură cu economicul; adică de tehno-capitalism.

Operațiunea contemporană de cuantificare a umanului este una eminamente politică, desfășurată în orizontul de sens al discursului puterii. Reținaici două structuri esențiale pentru orientarea acestei operațiuni: *vina* şi *fericirea*. Ambele sunt folosite eficient pentru ancorarea cetățeanului în discursul specific puterii: vina ca bici, şi fericirea ca zăhărel; pentru prima sunt constituite morala şi legile iar pentru cea de-a doua este dezvoltată întreaga societate de consum. Cele două au şi un caracter complementar: vinovăția apare în special ca vină de a împiedica pe alții să consume, iar consumul păstrează întotdeauna o aură de vinovăție, de care nu se poate scăpa decât printr-o sporire a consumului (ce are caracter de fugă dar şi de auto-confirmare a valorii „alese").

Fericirea constituie unul dintre semnificanții cei mai vehiculați ai societății de consum. Însă recursul la acest semnificant în cele mai variate situații de marketing (acesta ivindu-se aproape în fiecare reclamă, dacă nu direct măcar subînțeles) a făcut ca el să aibă o sferă foarte largă şi un conținut extrem de rarefiat. Mai mult chiar, conținutul conceptului *fericire,* la care accedem în bună măsură intuitiv, îl putem acum desluşi mai curând în sugestiile pe care reclamele le fac pe seama lui, decât în cadrul unei încercări riguroase de definire a umanului. Societatea de consum i-a adăugat, în funcție de interesul propriu, note atât de variate încât de multe ori ele sunt contradictorii, rezultând astfel situații paradoxale. În acelaşi timp însă, tehno-capitalismul a aruncat asupra fericirii spectrul cuantificării, rezumând-o la o serie de bunuri (în continuă transformare), a căror posesie i-ar garanta apariția. Fericirea pare astfel că vine odată

cu creşterea capacității de achiziție, respectiv cu sporirea posibilităților de consum.

Consumul angrenează în mecanismele sale şi valorile moral-politice, făgăduind împlinirea unor idealuri. Spre exemplu, datorită sugestiilor strategiilor de marketing conform cărora consumul unuia sau altuia dintre produse te pune pe picior de egalitate cu vedetele spațiului public, idealul democratic al egalității nu mai poate fi gândit fără a avea în vedere *egalitatea consumului.* Campaniile electorale, elaborate în urma unor cercetări sociale[1], sunt nevoite să vină în întâmpinarea aspirațiilor egalității prin consum şi să promită în primul rând resurse (mai rar oportunități) pentru ca fiecare alegător să poată consuma conform unui anumit standard. Chiar dacă în zona consumului se desfăşoară o continuă concurență pentru *cel mai...,* ea fiind domeniul principal al afirmării *dorinței de recunoaştere*, datorită caracterului ei flexibil, această zonă suportă în mod concomitent şi perspective egalitare. Ceea ce arată că în această dimensiune a vieții publice[2] operează o „logică specială", ce admite contradicția, consumul împrumutând câteva din trăsăturile dimensiunii transcendente. În felul acesta suntem îndreptățiți să vorbim de *mitologia* aferentă societății de consum, noile mituri servind interesele de vânzare şi oferind sensuri de care are nevoie existența consumatorului. La limită, dimensiunea consumului împrumută câteva din trăsăturile Raiului[3], constituindu-se astfel drept un *spațiu al salvării*, la care se poate accede pe calea unor ritualuri. Acest tip de împrumuturi a făcut ca societatea de

[1] Cercetări sociale ce analizează atât nevoile populației țintă (în acest caz a celor cu drept şi intenție de vot) cât şi permeabilitatea acesteia la sugestia unor noi nevoi.

[2] Viața publică tinde să se identifice cu dimensiunea consumului, fiind pe cale de a fi confiscată de acesta.

[3] Nu este un secret faptul că reclamele fac dese trimiteri la fericirea edenică.

consum să vândă în egală măsură *bunuri* şi *idealuri*, oferite la pachet.

Contextualizarea obiectelor, ca reclamă şi mod de prezentare, vine să întreţină iluzia existenţei unei alte lumi (Raiul consumului fără limite), ale cărei caracteristici pot fi doar intuite, fără a se ajunge în mod direct la coerenţa unui discurs. Obiectul ajunge astfel un semnificant ce obligă cumpărătorul la lecturarea sa. E o lume de trimiteri parţiale, ce pot fi completate, asemenea obiectului de artă, în mod liber de spectatorul-consumator. Ea permite imaginaţiei fiecăruia să-şi construiască propriul Eden la care accede odată cu cumpărarea produsului. Nu mai cumpărăm un obiect pentru o anumită utilizare, ci achiziţionăm bucăţi dintr-o promisiune de fericire continuă. În acest demers de constituire a lumii specifice obiectelor achiziţionate sunt angrenate pe de o parte mai toate dorinţele cumpărătorului, majoritatea dezvoltate tocmai în universul de discurs al acestor semnificanţi, iar pe de altă parte limita posibilităţilor economice al cumpărătorului, potenţată continuu de noi strategii bancare ce-i angrenează o tot mai mare parte a existenţei sale[1].

În cadrul acestei lumi, ce are drept principale valori consumul şi efortul depus pentru a putea consuma tot mai mult (munca productivă), normalitatea îşi capătă conturul în funcţie de *puterea de cumpărare*, chiar şi relaţiile personale fiind dependente de acest indicator. *Atmosfera*, specifică modului tradiţional de *a lumi*, este înlocuită de *ambianţa*

[1] După cum am putut constata tocmai dezvoltarea accelerată a strategiilor bancare pentru sprijinirea consumului a condus la naşterea actualei crize economice. În aceste condiţii se naşte întrebarea: Este vorba de o simplă criză economică sau ea este consecinţa unei crize structurale a întregului sistem capitalist? (Cu menţiunea că nicio criză economică nu este *simplă*, fiecare dintre ele dând seama de incapacitatea societăţii de a o prevedea, deci de limitele economiei ca ştiinţă).

creată de toate obiectele destinate consumului care semnifică într-un mod totalitar, încercând să prindă cetățenii în felul lor de instituire a lumii. Tot acest angrenaj constituie simultan un mecanism de control social.

Concomitent cu consumul, omul contemporan este controlat şi prin intermediul muncii pe care trebuie s-o depună pentru a consuma. Prins în cadrul rigid al unui program de lucru şi al unor activități impuse, nu mai are timp pentru întrebări, proiectându-şi fericirea în zona asocierii consumului cu ceva timp liber. Gustul Raiului permis de modul contemporan de-a fi este simțit în scurtul răstimp al concediului de odihnă. Întregul sistem de producție constituie o ingenioasă formă de instituționalizare a omului gândită de modernitate, destinele individuale fiind proiectate în aceste forme fixe de organizare a societății.

Marea aspirație a capitalismului este ca lucrătorul să muncească din plăcere. În sensul acesta acționează un întreg aparat ideologic, cariera fiind o valoare rezultată în urma acestui demers. Odată reuşit acest tip de îndoctrinare, salariul ar trebui să nu mai conteze, el fiind legat mai curând de necesitatea ca muncitorul să fie un bun consumator, decât de un raport adecvat între efortul depus şi plata acestuia.

Consumul, ca sistem de semne, constituie o lumea paralelă celei naturale, tinzând să o înglobeze treptat pe aceasta din urmă. Prin relația pe care o instituie între obiecte, consumul constituie, asemenea limbajului şi culturii, unul din mecanismele de *lumire*, un mijloc de instituirea a unei lumi. Faptul este cu atât mai evident cu cât putem distinge epocile istorice prin intermediul diferenței între conținutul variatelor sisteme de obiecte. În lumea *consumului de sens* realitatea este mascată pentru a se integra discursului specific, evenimentele sunt ambalate astfel încât să poată fi consumate. Un exemplu în acest sens îl găsim la

Jean Baudrillard[1] care oferă o frumoasă prezentare a idealului nostru termic, realizabil prin intermediul aerului condiționat: *o primăvară continuă*. Dincolo de confortul nostru, acest ideal semnifică fuga de natură, orientarea către prezentarea naturii în modalitățile preferate. Organizarea naturii după asemenea coordonate dă seama de transformarea ei în obiect de consum; accesul nostru la natură îmbracă astfel caracteristicile consumului.

Unul din efectele publicității, acest instrument cvasi-ideologic al societății de consum, îl constituie o continuă erotizare a spațiului public, ce intervine tot mai acut în medierea relației cu bunurile de consum şi care, totodată, începe să se instaureze în relațiile dintre membrii societății. Moda dă seama în mod elocvent de această orientare accentuată a societății către erotism, ea speculând toate contextele cu potențial erotic şi forțând interpretări erotizante la aspecte relativ neutre. Specularea erosului se transformă dintr-o strategie de vânzare, într-un mod dominant de raportare la lucruri şi la semeni. Presiunea este atât de mare încât la baza alegerii partenerului, spre exemplu, stă criteriul *cât de sexi este* acesta, unde *a fi sexi* dă seama de apartenența sa la contextul erotic creat de modă. Efectul social este vizibil în modalitatea de raportare la valori în funcție de ceea ce este în vogă; spre exemplu, în gradul de dependență a judecării semenilor şi a unor categorii de obiecte ca fiind frumoase în funcție de apartenența lor la cel mai recent curent al modei. Născută inițial cu rolul de a potența consumul prin schimbările induse în gusturile consumatorilor, moda, acest veritabil instrument de marketing al capitalismului, ajunge să medieze profunde şi rapide schimbări ale comportamentelor, în special prin rolul ei de diferențiere socială. Hiper-utilizarea sexualității în publicitate

[1] Jean Baudrillard, *Societatea de consum. Mituri şi structuri*, Ed. Comunicare.ro, Bucureşti, 2008, p. 35.

expune domeniului consumului propria noastră intimitate, transformând sexul în obiect de consum şi semn ce mediază consumul. Observăm astfel că societatea de consum este totalitară, prinzând continuu în mecanismele ei toate aspectele existenței individuale.

Transpus sub forma obiectiv-subiectivă a *nevoii*, consumul cere întotdeauna tot mai mult consum deoarece nevoia nu este niciodată satisfăcută în mod definitiv. Asemenea dorinței de putere postulate de Nietzsche, *nevoia*, o formă specială de dorință amestecată cu un iz de putere (asupra obiectului, dar şi a semenului prin intermediul a ceea ce simbolizează obiectul pentru ierarhia socială), odată potolită, lasă loc altei nevoi şi tot aşa mai departe, fiind în felul acesta nelimitată. Acest mod de a fi al nevoii justifică considerarea omului contemporan ca aflându-se *într-o stare de nevoință continuă*, nevoia fiindu-i un existențial. Motiv pentru care putem discuta de o dimensiune ontologică a societății de consum, *Dasein*-ul înlocuind raportarea *ustensilică* la lucruri cu raportarea *consumatoare* la tot ceea ce-l înconjoară, raportare ce intră chiar şi în structura *faptului-de-a-fi-cu*. Această orientare are drept corolar dispunerea afectivă sub forma *nevoii*, ea putând general o stare de nemulțumire cvasipermanentă, singurele insule de mulțumire (de foarte scurtă durată) fiind legate de momentul achiziției unuia sau altuia din obiecte[1]. Observăm că nelimitarea nevoii de consum este corelativă promisiunilor

[1] Putem observa cum încercăm să prelungim această mulțumire pe baza altora, arătându-le ceea ce am achiziționat şi urmărind cu satisfacție (eventual şi falsă modestie) semnele invidiei pe chipul lor, ca o formă de confirmare a saltului pe care l-am făcut în privința status-ului social. În felul acesta actualizăm şi continuăm momentul de mulțumire provocat de achiziție, toată această ceremonie fiind parte integrantă a consumului obiectului respectiv. Este evident şi rolul de coagulant social al consumului, în lipsa privirii altora diminuând considerabil motivația achiziției.

nesfârşite pe care ideologia progresului le aduce cu ea; altfel spus, progresul deschide un spațiu infinit pentru reorientarea nevoilor exact în momentul în care satisfacerea lor este posibilă şi în mod simultan cu sporirea posibilităților de producere a obiectelor. Dispunerea în orizontul puterii infinite atrage după ea infinitatea dorinței, deci a nevoii. J. Baudrillard pune infinitatea nevoii pe seama rolului de diferențiere socială a consumului, procesul neavând limită în timp deoarece diferențele se perpetuează. El ia în considerare articularea nevoilor într-un sistem, vorbind de relația dintre *sistemul nevoilor* şi *sistemul de producție*, primul fiind o creație a celui din urmă[1].

Goana după consum are un aspect de *alergat în gol* atâta timp cât obiectele achiziționate nu umplu în mod definitiv dorința, satisfăcând-o, ci trimit la sistemul de semne în care consumul ia naştere şi se potențează. Imediat după ce obiectul a fost achiziționat un altul vine să-i ia locul în ierarhia trebuințelor noastre de consum, apetitul pentru a cumpăra rămânând constant. În esența sa omul societății de consum este trist, ba chiar aproape tragic: nu-l vom vedea niciodată mulțumit pentru că nu există posibilitate de mulțumire, societatea fiind orientată către un continuu *tot mai mult*, ea dând naştere unei perspective metafizice de ansamblu ce vizează înglobarea *totului* în circuitul consumului. Este o orientare „digestivă", în care consumul vrea să înghită totul în speranța deşartă de a-şi atinge sensul. Chiar şi Divinitatea cade pradă acestui raportări, devenind obiect de vânzare şi consum în infinite ipostaze, într-o

[1] Jean Baudrillard, op. cit, p. 92. În bună măsură această formă de articulare dă seama şi de perspectiva de cercetare asumată, care este cea a *structuralismului*. Rămâne de cercetat în ce măsură *sistemul nevoilor* este o creație a însăşi metodei de cercetare folosită, ea fiind orientată să găsească structuri sau o realitate a consumului, redând modalitatea particulară de apariție şi dezvoltare a nevoilor în funcție de producție în particular şi de societate în general.

forțare ce tinde să elimine orice altă raportare. Consumul este stimulat de *uzura* bunurilor, aceasta cunoscând două dimensiuni: uzura planificată şi uzura morală. *Uzura planificată* are în vedere proiectarea bunurilor astfel încât acestea să se strice după o perioadă de timp (tot mai scurtă), astfel încât un nou produs să fie cumpărat. Această abordare vizează şi producerea obiectelor astfel încât să fie imposibil de reparat sau repararea lor să coste mai mult decât un obiect nou. **Uzura morală** vizează demodarea bunului, posesorul lui riscând blamul social pentru inadecvarea la mersul tehnicii (adică refuzul progresului). O analiză critică a modei ne poate lămuri suficient în acest sens.

Dependența noastră de consum este vizibilă în dispoziția afectivă pe care o avem în fața unei crize economice, ea tinzând să fie identificată cu o criză existențială, valorile individuale fiind puternic zdruncinate. Thomas Schelling, analizând consumul rațional, ajunge la concluzia că ne comportăm uneori ca şi cum am avea două ființe interioare: una care vrea să consume indiferent de consecințe şi cealaltă care se străduieşte să adapteze consumul în funcție de rezultatele dorite.

Consumul are drept valoare pe *a trăi fără rest*, adică a consuma toate senzațiile făcute posibile de întreaga industrie a producției de bunuri şi servicii. Nu există funcție a organismului pe seama căreia să nu fie dezvoltate câteva bunuri de consum şi nu va exista neuron care să nu poată fi excitat prin ceva ce trebuie cumpărat; ba mai mult, va trebui să plătim în final pentru toate senzațiile, inclusiv cele ce țin de stricta supraviețuire. Consumul se evidențiază astfel ca un imens sistem de semne (J. Baudrillard) capabil să pună în circuitul consumului, prin contextualizări adecvate, orice. Parabola sub care poate fi aşezat consumul este cea a vânzătorului priceput care reuşeşte să-şi vândă ceea ce este de fapt al tău.

Societatea de consum ne solicită o re-creare continuă a personalității, în funcție de conduri schimbătoare ce dau

seama de interesul consumului. Cum duşmanul consumului este *personalitatea*, ca trăsături imuabile de caracter, acțiunea pentru disoluția sensului ei tare, pentru regenerarea continuă în funcție de interesele *timpului*, este una necesară pentru a menține un anumit nivel al consumului şi a reface continuu atmosfera-i specifică de lume care-i susține existența. În orizontul consumului teama oricărei personalități este de a deveni fapt divers, pierzându-se astfel în marea de persoane, situații, obiecte, egale între ele ca importanță. Evenimentul, personal sau general, este omorât discret odată cu transformarea sa într-o ştire printre altele. Şi atunci singura speranță rămâne *ştirea cea mai...*, şocantul, terifiantul devenind categorii centrale în orice strategie de atragere a atenției.

Pe fondul consumului dominanta epocii contemporane o constituie a trăi sub forma *bullet point*-urilor: trebuie să bifezi neapărat trăiri necesare (toate mediate de forme ale consumului) cu o ocazie sau alta, după o rețetă preconstituită în registrul impersonalului *se*. Ratarea oricărui punct te conduce în afara normei, fiind pasibil de a fi criticat pentru „excentricitățile" tale. Contemporaneitatea ratează contemplația, singurele forme accesibile fiind privirea gen *Guinness Book* (ce are pe *cel mai* drept fundament), admirația dublată de invidie, pentru ceea ce oamenii au putut să facă şi curiozitatea consumatorului pentru nou şi diversitate.

Consumul ca *fapt-de-a-fi-în-lume*

Motto-ul consumatorului: *Eu, aici, acum!*

Consumismul aduce cu sine o altă formă de a *lumi*: una ce-şi consumă fundamentele. Dacă orice *lume* (în sens fenomenologic) constituie o modalitate de aşezare a unei anumite culturi pe Pământ, odată cu societatea de consum

se iveşte ne-aşezarea. Pentru acest tip de societate spațiul (social) nu este niciodată suficient, ea cerând tot mai mult; rezultatul îl constituie până acum globalizarea, ce are drept principală țintă mărirea continuă a numărului de consumatori şi, corelativ, de producători în vederea consumului. Scopul nu-l reprezintă *a produce* pentru a satisface nevoile prin intermediul consumului, ci a arunca în consum cât mai multe dimensiuni ale Naturii, modelate tehnologic, pregătind ideologic cetățeanul pentru a le consuma şi, implicit, a le produce. Consumatorul devine astfel *noul sclav,* prin gesturile sale de *a consuma* şi de *a produce* intervenind în mod activ şi continuu pentru menținerea acestei forme de înrobire. Deoarece respectă principiile stipulate în orice manual de manipulare socială sistemul are şi duşmani: cei *interni* capătă chipul *homless-ilor* sau al diferitelor etnii greu integrabile social (aceştia devin o față a alterității ce trebuie continuu negată), iar cei *externi* sunt reprezentanți de societățile ce au alte moduri de organizare decât cele bazate pe consum.

Consumul este puternic erotizat, societatea de consum antrenând o relație erotică cu obiectele. Dimensiunea acestui tip de demers este observabilă la modul direct în faptul că erotismul indivizilor este presărat cu numeroase obiecte de consum, acestea fiind încorporate deja în chipul în care ei se raportează la propriile trăiri erotice. Strategiile de marketing aleg calea erotismului deoarece aceasta, odată accesată, declanşează mecanisme de consum ce scapă evaluării critice personale, devenind inconştiente. Prin intermediul numeroaselor reclame cu conținut erotic la diferite produse se instaurează o orientare inconştientă către consum în general, luând naştere un sentiment specific, vizibil în dorința de a cumpăra ca modalitatea de dispunere afectivă. Forma predilectă de satisfacere a acestei dorințe o putem zări în bucuria cu care intră consumatorii într-un supermarket, simbolul contemporan al abundenței. Consumul

este într-atât deplasat în sfera plăcerilor încât a apărut şi petrecerea timpului liber sub forma *shoping*-ului, semn atât al unei dorințe greu de satisfăcut pentru cumpărături (munca este percepută ca un furt din plăcutul timp ce merită alocat cumpărăturilor) cât şi al locului pe care consumul îl ocupă în ierarhia valorică a indivizilor.

Femeile, datorită unor umori esențiale pentru evoluția speciei (dorința de-a avea un cămin, resurse pentru procreare, confort etc.), au ajuns într-o mai mare măsură țintele strategiilor de marketing, fiind transformate în principalii agenți ai consumului. Liniştea şi bunăstarea aduse de sfârşitul istoriei, dacă acesta se va împlini, vor arată biruința spiritului feminin asupra celui masculin, lumea devenind un comod cămin numai bun de înmulțit membrii familiei. Nu sclavii i-au învins pe aristocrați, ci spiritul feminin a ieşit biruitor, forțând sfârşitul istoriei. În definitiv, creştinismul poate fi interpretat şi el în această cheie.

Faptul că tehnica de vânzare a pătruns în toate dimensiunile vieții sociale determină apariția şi dominația unui nou tip de raport între indivizi: raportul comercial. El implică tot atât încredere reciprocă precum toate raporturile de acest tip.

Consumul a atins şi zona construcției de sine, imaginii de sine, insinuând că valorile personale sunt dependente, toate, de consum. Greutatea *persoanei*, ce şi-a căpătat caracteristicile în metafizica modernității, este anulată[1] pentru a lăsa loc liber *construirii* ei pe calea consumului. Nu există domeniu al vieții private pentru care reclama să nu ofere cel puțin o modalitate de constituire ce se pretinde *singura adevărată*. Înrobirea noastră de aceste pseudovalori este evidentă, spre exemplu, în jurul actului sexual:

[1] De aici şi refuzul continuu al viziunilor metafizice de către ideologia consumului şi cea a democrației. Separarea între consum şi democrație ar putea fi una forțată, societatea de consum fiind unul din momentele democrației.

forma sa ideală (deci *norma*) nu mai este conceptibilă fără un preludiu de consum (flori, şampanie etc.), el este dependent de semnele „consumului de calitate" (parfumuri, dezabieuri, lumânări etc.), actul în sine implică numeroase elemente de consum (anticoncepționalele) şi imagistica derivată din consum (toată gestica este una de împrumut, luată pe de-a întregul din filme erotice sau reviste, ori construită din cupajele preluate din diferitele secvențe comerciale). Există întotdeauna o instanță (a fiecăruia dintre participanți ori constituită în cuplu) de judecată a *calității* şi *normalității* actului ce se raportează la normele stabilite în cadrul societății de consum. Corpul, frumusețea, erotismul, sexualitate sunt puternic ideologizate în condițiile în care ele *vând*, fiind prinse în circuitul consumului ca factori ce-i potențează mecanismele. Baudrillard spune: „naturalul" promovat de societatea de consum este de fapt un efect de machiaj[1]; preluăm astfel ca idealuri „machiajele" acestui tip de societate.

Cea mai mare parte a tehnicilor de vânzare se exercită pe zona idealurilor, a unor idealuri modelate de către societate în interesul consumului. Calea de acțiune o constituie amestecul marketingului în constituirea valorilor individuale şi colective. În felul acesta modelele propuse sunt întruchiparea necesităților de consum, ierarhia fiind orientată către a consuma.

Pentru a accepta modelarea individului sub presiunea structurilor sociale suntem nevoiți să (re)compunem omul după alte coordonate, renunțând la viziunea metafizică asupra subiectivității; societatea de consum este coerentă cu o *de-subiectivizare* a persoanei, cu o schimbare a accentului pe social şi, mai ales, pe structurile care fac posibilă orice discuție despre social (limbă, ştiință, cultură, producție, consum, geografie s.a.).

[1] Jean Baudrillard, *op. cit*, p. 111.

Dorința noastră continuă de obiecte noi (mai bine spus: *de noi obiecte noi*) conservă în ea ceva din bucuria copilului de a avea o jucărie nouă, prin intermediul căreia ceva din *lume* este adus la *îndemâna sa*, într-o variantă liliputană. Prin capacitatea sa de a aduce lucrurile dorite la îndemână şi de a prezenta noi variante de „discurs" asupra lumii prin intermediul calității de semn a obiectelor, consumul are în el ceva magic, procedurile ce-l pun în scenă (pregătirea tehnică din şcoală, programul de lucru etc.) înlocuind ceva din ritualurile religioase anterioare. Ciclul *faptă-răsplată* ce stă la baza creştinismului este reluat în consum sub un alt raport, răsplata fiind întotdeauna *aici* şi întotdeauna amânată.

S-a ivit şi un grad de conştientizare a importanței cetățeanului în funcția sa de consumator! Îmi amintesc în acest sens de un coleg francez care miza pe o formă de protest bazată pe statutul de consumator: refuzul pensionarilor de a cumpăra câteva zile, care ar putea conduce la un serios blocaj economic având în vedere că persoanele de vârsta a treia dețin un procent însemnat din averea țării şi participă semnificativ la nivelul consumului.

Temporalitatea consumismului

Consumul instituie două modalități esențiale de raportare la timp: *timpul de lucru* şi *timpul liber*. Cum timpul de lucru este clar subordonat producției, urmând ciclurile acesteia, a rămas de prins în circuitul consumului timpul liber. Acest lucru a reuşit pe deplin în condițiile în care timpul liber *trebuie petrecut* (şi nu lăsat ca *timp liber de orice constrângere*), trebuie *consumat* în moduri determinate, care sunt legate, toate, de formele de consum produse de *industria timpului liber*. Prinşi între condiționările bioritmului propriu şi cele ale ritmului producției ne luptăm

continuu pentru a câştiga *timpul liber* pe care urmează să-l pierdem apoi *petrecându-l*. *A petrece timpul liber* are izul unei smulgeri a acestui timp din circuitul producției pentru a-l face propriu, acesta scăpându-ne de fapt în chiar momentul în care am gândit că trebuie petrecut, deoarece îl consacrăm unor modalități de *cheltuire a timpului liber* predefinite de imensa industrie a consumului. În plus, presiunea exercitată de agresiunea marketingului este suficientă pentru a ne induce în orice moment, chiar şi pentru petrecerea timpului liber (sau atunci cu atât mai mult), o continuă senzație că ne lipseşte ceva, un produs sau serviciu fără de care acel moment nu este plin, scurgându-se discret către propria-i absență. Cu timpul, senzația de lipsă devine una permanentă, transformându-se în modalitatea de raportare afectivă permanentă a omului societății de consum. Deoarece raportarea la sine este mediată de bunurile de consum (imaginea de sine constituindu-se pe seama numeroaselor gadgeturi achiziționate sau pe care le dorim) iar logica acestui timp de societate este cea a unei continui transformări (a produselor şi naturii), suntem marcați de o fugă constantă după o forma a prezentului instituită de societatea de consum: moda. *A fi la modă* dă seama de *a fi sincron cu timpul social*, de a fi în „centrul temporal" al perioadei, de „a fi în istorie", fiind una cu timpul pe care-l trăieşti. Cum însă raportarea la timp este mediată de consum, iar consumul stă iremediabil sub semnul unei reînnoiri perpetue, momentul prins odată cu achiziționarea celor mai noi produse alunecă spre trecut în clipa în care un nou produs sau serviciu se iveşte pe piață (apariția lui fiind eventual anunțată cu mult înainte pentru a elimina orice posibilă satisfacție derivată din achiziția a ceea ce credem a fi cel mai nou produs).

Această societate, în fiecare moment istoric, este dominată de o tiranie a prezentului, judecând atât trecutul cât şi viitorul din perspectiva valorilor actuale. Doar la ni-

vel individual există posibilitatea eliberării către un alt mod de-a înțelege; poate şi la nivel comunitar (într-un înțeles elitist al comunității) supraviețuieşte această posibilitate, prin intermediul artei.

Fenomenologia a orientat interogația filosofică spre structurile cotidianului. Cred că a venit timpul unei schimbări de direcție, respectiv către ceea ce dublează existența cotidiană, către structurile imaginarului şi idealului. Spre exemplu, orientarea conform proiectului existențial asumat, postulată de Sartre, situează omul în mod simultan în cotidian (sintetizabil sub forma *aici-acum,* a *prezentului continuu*) şi în ideal, el aşteptându-se pe sine de undeva din viitor. Este o încercare de a surprinde multidimensionalitatea realului, pornind de la smulgerea sa din imperiul prezentului. Rămâne să descoperim forme adecvate de raportare la trecut, astfel încât individul contemporan să aibă posibilități de evadare din această captivitate a prezentului.

Consumismul, ca mod de raportare la lume, aduce cu sine, prin intermediul *ideologiei timpului liber,* dispariția libertății (pe care tocmai o postulează) care ar fi trebuit să ia naştere odată cu acest timp extrem de personal. *Timpul liber* este astfel confiscat de diferitele atracții ale societății de consum, el fiind conceput de fapt ca un timp dedicat consumului sau, într-o formă derivată, ca un timp de pregătire pentru producția în vederea consumului. Se produce pe această cale furtul timpului propriei existențe, individul fiind prins în ciclurile temporale specifice consumului. În felul acesta ceea ce figura drept punctul culminant al progresului, respectiv libertatea adusă de tehnologie (sub forma eliberării față de muncă) se dovedeşte a se transforma în contrariul său, respectiv sporirea gradului de prindere a individului în mecanismele sociale şi instituționalizarea libertăților sale.

Consumismul este un umanism?

Omul nou a apărut! Este omul consumului! Este individul care se simte străin în natură dacă nu poartă cu sine obiectele de consum ce-i mediază până şi relația cu sine. Are repulsie de a sta pe iarbă, îi e teamă de vietățile ce mişună în jurul său, unite parcă de un complot ce vizează să-i submineze confortul, iar nevoile sale fiziologice devin probleme aproape insurmontabile. Îi lipseşte ambianța sonoră şi vizuală a televizorului veşnic deschis, foşnetul naturii nefiindu-i accesibil decât prin medierea tehnicii, într-o variantă sterilizată şi care înlătură orice murdărie. Nasul său, crescut în spectrul olfactiv al parfumurilor *de firmă* şi al diverselor tipuri de odorizante nu percepe decât eventuale asemănări cu acestea.

Raportarea la natură este modelată instrumental, consumistul trăind bucuria apropierii de ea doar într-o variantă mediată de ustensile, maşina, barca, grătarul, rulota, cortul etc. mijlocind toată această nouă relație cu natura. Are un picnic cu atât mai reuşit cu cât obiectele consumului nostru sunt mai rafinate şi mai avansate decât ale altora. Ba chiar şi relațiile cu semenii cunosc o tot mai pronunțată mediere realizată de obiectele de consum; telefonul celular, parfumurile, variatele feluri de mâncare, unguentele, machiajul, hainele etc. sunt exemple în acest sens.

Ideologia consumului aduce cu sine şi o redefinire a *naturalului*, acesta din urmă fiind într-o continuă expansiune. Astfel, pentru a soluționa în interesul său lupta care se dă în conştiința cetățeanului între dorința de a cumpăra un produs (de fapt cât mai multe) şi efortul personal pe care-l implică posibilitatea cumpărării lui, reclama postulează *naturalitatea nevoii* ce urmează a fi satisfăcută de produsul promovat. Sugestia este că absența acestui produs va ştirbi ceva din *natura* persoanei, din naturalețea ei chiar,

riscând s-o scoată în zona anormalului.[1] Cetățeanul, devenit consumator (unul devorat de publicitate), se simte astfel dator să cumpere, intrând într-o stare de nevoință continuă pentru a-şi menține apartenența la umanitate. Ceea ce arată faptul că societatea de consum pune în joc însăşi definiția umanului, operând cu *un nou umanism* pe baza postulatului implicit: *consumismul este umanism(ul).*

Caracteristica de bază a umanismului contemporan este astfel consumul; umanismul a ajuns astfel consumism. Societatea consumistă (ori consumeristă) aduce în prim plan recunoaşterea individului prin intermediul consumului; casa, maşina, aparatura electro-casnică şi informatică devin în mod straniu dimensiuni ale sinelui, individul trăindu-le în mod dureros absența sau învechirea. Gestului individului de *a consuma* atrage întotdeauna o consumare de sine. Raportările la sine în contextul capitalismului consumist sunt modelate pe forma consumului, fiind centrate pe utilitate, eficiență, succesul economic, nivelul consumului etc.

Orice teorie macroeconomică este nevoită să opereze cu o definiție a omului şi a socialului, altfel spus a umanului[2]. Este o încercare de a înghesui toate dorințele individuale într-una comună, în condițiile în care indivizii sunt incapabili de a-şi defini în mod clar scopurile, lăsându-se purtați de una sau alta din orientări. Speranța continuă a societății de consum este de a transforma nevoia economicului de adecvare la uman într-o continuă adecvare a umanului la coordonatele consumului stabilite în plan economic. Din această perspectivă suntem îndreptățiți să vorbim de existența unei *culturi de consum*, cultura căpătând o orientare din partea consumului (spre consum, pentru susținerea prin mediile-i specifice a acestui). Mişcarea hippy a

[1] Normalitatea fiind sinonimă cu o anumită definiție, aflată în continuă transformare, a naturalului.

[2] Ivirea crizelor economice poate să indice momentul unei definiri inadecvate, umanul schimbându-şi deseori, pe nebănuite, aspirațiile.

anilor ´60, născută ca o contestare a consumului, a sfârşit prin a se încadra în curentul acestuia, în special prin ceea ce se păstrează în memoria colectivă: muzica, ideile şi, poate, un anume gen de îmbrăcăminte. În felul acesta se vând şi se consumă tocmai ideile ce contestă consumul. Pop-cultura a sfârşit prin a fi tocmai ceea ce contesta: o cultură de consum.

Deoarece industrializarea are ca efect o tot mai accentuată instabilitate a locului de muncă, s-a găsit drept soluție conturarea unei noi valori sociale a individului: adaptabilitatea la condițiile pieții muncii sau gradul de flexibilitate. În felul acesta a fost camuflat un efect negativ prin transformarea lui în valoare individuală, cetățenii fiind obligați să asume toate modificările introduse de creşterea cuplului *producție-consum*.

Consumul pare o stare firească a omului, aşezându-se pe explicațiile evolutive. Dacă organismul uman depinde de relațiile de consum pe care le dezvoltă cu mediul, structura socială actuală, axată pe consum, vine să împlinească această formă de evoluție.

George Ritzer[1] ne oferă o „ontologie" a consumului având ca termeni centrali *nimic* şi *ceva* (echivalenții conceptelor *ființă* şi *neființă*). Ritzer presupune modalități de cuantificare raportat la aceşti termeni, *tipul de relații umane care stau la bază* fiind unul din cei mai importanți indicatori.[2] *Predictibilitatea* este trecută din sfera epistemică în cea a consumului, produsele generice având şi această „calitate". Pe această cale omul încearcă să facă un *acasă* din tot ceea ce există, extinzând la maximum ordinea

[1] George Ritzer, *Globalizarea nimicului. Cultura consumului şi paradoxurile abundenței*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2010.

[2] În această ipostază observă accentul pus pe necesitatea păstrării unor relații umane directe, acestea constituind o valoare în sine. Semn că *autenticul* avut în vedere este tot timpul judecat într-o ordine a umanului, a capacității acestuia de a se individualiza, de a nu rămâne fără rădăcini, adică dezorientat într-o lume de obiecte identice.

sa. Încercările de diferențiere prin intermediul consumului sunt sortite eșecului. În sfera consumului *unicul* nu mai are decât calitatea de *diferit de generic*, de *serie limitată*, conturându-se ca o variantă aparte a producției în serie în sânul consumului de masă. *Unicitatea* nu are în cadrul consumului un caracter accidental, surprinzător, care dă seama de diversitate, ci se conturează ca variație a standardizării. Deseori natura de *unic* se profilează doar ca diferență față de *ce au ceilalți*, astfel încât un produs în serie poate fi unic atunci când pătrunde singur pe piață.

În analiza axei *ceva-nimic* pe care o întreprinde Ritzer importantă este doza de uman prezentă în fiecare produs, exprimată prin absența standardizării, prezența diferențelor, a trăsăturilor derivate din matricea stilistică specifică unei comunități și unei zone. *Ceva*-ul își capătă conturul pe fondul dorinței de diferențiere, de smulgere din universalitatea standardizării; fundamentul lui este dorința de individualizare prin intermediul consumului. Este chipul pe care îl ia voința de a scăpa din dominația rațiunii moderne în zona consumului. Este dorință de smulgere din masă într-o epocă a consumului de masă. Prin structura sa *ceva*-ul rămâne, indiscutabil, prins în cadrul consumului de masă deoarece el își capătă conturul predominant ca diferență față de produsul de serie, continuând să fie o raportare consumistă la consum. Un produs de serie limitată continuă să fie un produs de serie. Adevărata scăpare cred că o reprezintă însă accederea la un alt mod de raportare față de produse în genere, îndepărtarea lor de pe primul plan al existenței, smulgerea existenței din obiceiul de a se judeca și valoriza pe sine prin intermediul produselor, fie ele generice sau unice. Altfel spus, smulgerea omului din logica consumului, redându-i un raport cu obiectele pe care este posibil să-l fi avut într-una din epocile anterioare.

Societatea de consum stimulează violența; ne putem convinge de asta uitându-ne la sutele de cefe late și pachete

de muşchi amestecate printre cele mai noi gadgeturi tehnice. Semn că tehnica este cumva neutră faţă de civilizarea individului, justificând astfel necesitatea unei continui regândiri a umanului (abordată – chiar dacă nu întotdeauna eficient – de ştiinţele umaniste).

Pentru a explica orice model social şi, mai ales, politic Francis Fukuyama consideră inerente fiinţei umane dorinţa, raţiunea şi *thymos*-ul. Thymos-ul, lupta pentru recunoaştere, ar fi în opinia sa principalul motor al istoriei. În menţinerea socialului cooperarea joacă rolul cheie, ea având la bază diferite tipuri de interese, toate fiind însă ghidate de două mari domenii: *gena egoistă* (Richard Dawkins[1]) şi memoria socială. Gena egoistă dă seama de asocierea celor care poartă acelaşi patrimoniu genetic şi sunt interesaţi în a-l perpetua[2]; altfel spus, relaţiile de familie bazate pe rudenia de sânge. Memoria socială reţine comportamentul individului, acţiunile lui trecute fundamentând nivelul de încredere de care s-ar putea în principiu bucura în relaţiile cu colegii săi. Orice disoluţie a formelor de memorare a istoriilor individuale (adică orice disoluţie a comunităţii) constituie un atac la acest tip de relaţii sociale, forţând o întoarcere la tipul de asociere deschis de gena egoistă: familia. Continuând creştinismul în această direcţie, modernitatea este caracterizată şi ea de un accent special pe diferitele tipuri de memorie colectivă[3]: cultul eroului, cariera etc. Postmodernitatea este însă în impas: deoarece orga-

[1] Richard Dawkins, *Gena egoistă*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2006.

[2] Este o constantă interesul acordat pentru supravieţuirea copiilor, spre exemplu, ea constituind o valoare fundamentală. Or, această valoare apare pe fondul atenţiei arătată pentru supravieţuirea propriului patrimoniu genetic, fiind o formă evidentă a aspiraţiei către nemurire. Creştinismul este una din religiile care a acţionat pentru smulgerea omului de sub imperiul acestui instinct.

[3] De aici derivă şi dezvoltarea pe care-o cunoaşte Istoria, istoricii fiind un tip aparte de preoţi ai cultului numit societate.

nizarea socială a ajuns la un nivel nemaiîntâlnit, are nevoie mai mult decât oricând de un exclusivism al memoriei sociale; însă tehnica, cea care îi mediază pretenţiile de universalitate, aduce cu sine un grad sporit de izolare a oamenilor (transformându-i în indivizi), fapt care-i pune în pericol fundamentele.

Este individualismul contemporan un efect al belşugului? Există teorii sociale care merg pe această variantă[1], solidaritatea fiind o strategie adoptată pentru satisfacerea nevoilor fundamentale; odată acestea satisfăcute individul nu mai este interesat în mod deosebit de formele interacţiunii cu ceilalţi, morala luând o turnură individualistă. În această variantă capătă importanţă deosebită valorile considerate anterior de rangul II[2], nevoile sexuale, spre exemplu, trecând pe primul loc (ceea ce ar explica şi scăderea interesului faţă de valorile familiei). Individualismul este coerent cu sporirea posibilităţilor de manipulare, omul izolat al societăţii contemporane fiind lipsit de sprijinul critic oferit de reţelele sociale tradiţionale, de perspectiva pe care i-o pot oferi ceilalţi. *Omul unidimensional* este omul unei singure perspective, pentru el putând fi dezvoltate instrumente de persuasiune eficiente, majoritatea orientate înspre interesele consumului. Societatea de consum stimulează unidimensionalitatea umanului.

Ultimul om este omul care vede sfârşitul istoriei şi se află, în acelaşi timp, la capătul progresului. Însă conceptul ascunde un mod de raportare la istorie pe care-l putem înţelege din perspectiva progresului şi a abordării critice a

[1] Ex. Ronald Inglehart, apud F. Fukuyama, *Marea ruptură. Natura umană şi refacerea ordinii sociale,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2002, pp. 84-85.

[2] Observăm că această teorie se bazează pe o definiţia nevoilor umane elaborată de Abraham Maslow.

trecutului. Nu *omul recent* e sensul tare al acestor timpuri[1], ci *ultimul om*. Toți cei de până la el au vina de a fi părtaşi la diferitele tipuri de erori din care este alcătuită istoria. *Ultimul om* este cel care se vede pe sine drept capătul final al evoluției biologice şi culturale, este omul ce cochetează discret cu sentimentul de a fi supraom. Însă umanismul ultimului om are drept principală valoare *consumul* a tot ceea ce-l înconjoară şi consumarea de sine în vederea consumului; este omul prins în cercul vicios al consumului, devenit *consumatorul ce consumă consumându-se pe sine*. Dorința sa de a consuma este fundamentată pe spiritul de proprietate capitalist, potențat de forța tehnologiei. Din această cauză sensul progresului este situat în orizontul creşterii posibilității de consum (saltul cantitativ şi calitativ reprezentându-l posibilitatea de a consuma şi alte planete) şi al diversificării capacității ultimului om de a consuma. Umanismul ultimului om nu este preocupat de sensul existenței, ci de explorarea posibililor omului biologic în vederea adaptării lor la consum. Nu ne aşteaptă satisfacerea tuturor nevoilor datorită progresului tehnologic, ci împovărarea noastră cu noi nevoi, a căror stringentă îndestulare trebuie să ne preocupe continuu, devenind chiar sensul existenței noastre. Astfel că discursul actualei puteri, sau discursul care instituie un nou raport de forțe, vizează un control al sensului existenței în vedere orientării acestuia către consum. Simbolul *ultimului om* îl constituie şarpele care-şi înghite coada, denotând omul care *produce* pentru a *consuma* şi *consumă* pentru a *se* produce, într-un cerc infinit ce simbolizează însăşi modul în care ultimul om înțelege să iasă din timp cantonându-se într-un continuă prezent[2].

[1] *Omul recent* redă doar câteva din dimensiunile *ultimului om*, şi anume raportarea acestuia la trecut şi împuternicirea sa ca fundament al tuturor valorilor.

[2] Contemporaneitatea trăieşte astfel tensiunea dintre *prezent* şi *progres*, împăcarea fiind încercată prin situarea lor în dimensiuni separate.

Consumul şi familia

Pentru a-şi promova propriile valori, toate gravitând în jurul consumului, tehno-capitalismul a fost nevoit să acționeze pentru desființarea familiei tradiționale, principalul atac fiind întreprins asupra femeilor casnice, acestea ocupând un important segment din piața de consum. A contat şi faptul că munca femeilor casnice nu poate fi contabilizată, scăpând obiectivismului cifrelor, în funcție de care este măsurat gradul de dezvoltare al societății. Pentru a vedea pe ce căi a fost dat acest atac asupra familiei tradiționale este îndeajuns să privim ideologia feministă: o bună parte a discursului este constituită din argumente dezvoltate în favoarea consumului, ea beneficiind de un sprijin puternic din partea ideologiilor societății de consum şi a strategiilor de marketing. Eliberarea femeii este în bună măsură eliberare către consum şi înrobire în sistemul de producție pentru a putea dezvolta acest consum. Au intervenit în acest proces de modernizare atât *noul tip de femeie* (impropriu spus *tip,* deoarece reprezentantele acestui curent sunt determinate să acționeze din motive variate) cât şi interesul cuplului *producție-consum,* generând întreaga (micro)ideologie a *eliberării femeii*[1]. De altfel, datorită rela-

[1] Admit faptul că această nouă (micro-)ideologie, ca mai toate ideologiile de altfel, are şi teme reale, intervenind în mod favorabil în soluționarea unor probleme născute în vechea logică a dominației (ea susținând însă în mod activ *noua* logică a dominației). Şi, iarăşi, ca orice ideologie, după rezolvarea principalelor probleme a trecut pe nevăzute la introducerea propriilor valori pe calea discursului special dezvoltat, transformându-se în pol de putere şi, prin aceasta (ca orice pol de putere), în sursă de nedreptăți. A beneficiat în acest sens de curentul *corectitudinii politice* creat de un întreg grup de micro-ideologii, integrându-se în discursul comun care le-a facilitat dezvoltarea reciprocă. Una din marile probleme care cred că se ridică în fața acestor noi curente ideologice o constituie *măsura*, respectiv

tivului conservatorism al bărbaților (derivând în bună măsură din modul lor de-a fi), femeile constituie un puternic agent de consum[1].

Copilul candidează la resursele familiei, diminuând posibilitățile acesteia de consum. Motiv pentru care sunt pregătite idealuri de consum diferite pentru această nişă de familii. Situația este parțial salvată de prinderea în strategia de marketing a *faptului-de-a-avea-un-copil* (mai rar doi), copilul devenind astfel parte a consumului. Astfel că existența unui copil într-o familie conduce la potențarea consumului pe anumite zone (un apartament mai mare, utilități suplimentare etc.) chiar dacă-l limitează pe altele.

Accesul tot mai mare al femeilor la muncile calificate, corelativ cu situarea bărbaților într-un procent semnificativ în zona celor necalificate, a condus şi la erodarea autorității bărbatului în familie, accentuând disoluția celei din urmă. Efectul îl constituie disoluția familiei tradiționale în care, pe fondul încălcării unora din drepturile femeii, curba demografică înregistra valori ascendente. Suplimentar, aşa cum am mai amintit, presiunea consumului vine în special dinspre femeie, aceasta văzând în el o formă de afirmare (în timp ce bărbații văd femeile ca forme de afirmare). În aceste condiții, dacă ne raportăm la accentuata destrămare a relațiilor de familie prin care trece epoca actuală (adică la distrugerea capitalului social generat de aceste relații) avem suficiente motive de-a pune în discuție semnificația progresului.

Lupta pentru egalitatea între sexe, ce ține de o altă dimensiune a societății de consum, are drept consecință o

posibilitatea de a împlini ceea ce ele postulează în mod just şi de a elimina excesele inerente.

[1] Dacă doriți să vă convingeți plimbați-vă privirea printr-un supermarket pentru a vedea câte femei îşi târăsc soții la cumpărături, convinse de importanța *shoping-ului* în naşterea sensului existenței lor şi a familiei pe care o au în custodie!

destrămare a relațiilor de familie, fiind una din cauzele familiilor monoparentale şi scăderii demografice. Dintr-o perspectivă absolutistă putem spune că judecata se face în funcție de ceea ce considerăm mai important: interesul social sau cel individual (care este cel al femeii în acest caz), în condițiile în care ele s-ar putea pe alocuri să fie contradictorii.

Plasa de protecție constituită în modernitate de sistemele de asigurări (în special de asigurările sociale), dezvoltată pe fondul consumului, intervine şi ea în disoluția familiei, accentuând presiunile individualiste. Este vorba de o restrângere continuă a sensului rostirii formulei *eu,* de la o întindere foarte largă în familia tradițională la una tot mai restrânsă, ce coincide deseori cu propria persoană, în vremurile actuale. Această tendință este ilustrată şi de modificarea accentului persoanei de pe nume (care desemnează familia şi, deseori, neamul) pe prenume (acesta rupând legăturile cu trecutul şi instaurând exclusivitatea unui „acum" al persoanei).

În acest context este importantă stabilirea, în afara oricărei perspective ideologice, posibilei legături dintre statul asistențial şi destrămarea familiei, pentru a vedea dacă este o legătură direct proporțională, asistența acordată de stat stimulând spre exemplu apariția familiilor monoparentale, sau una invers proporțională, absența asistenței acordată de stat persoanelor aflate în dificultate acționând în sensul destrămării familiei.

Lovitura primită de familie a fost provocată de condițiile economice (intervenția statului asistențial, efectele bunăstării etc.) dar şi de modificările culturale produse în această perioadă, nu toate dependente de condițiile economice. În cauză sunt modificări ale valorilor care conturează profilul societăților contemporane şi al indivizilor ce le constituie. Schimbările cele mai radicale sunt aduse de cultura de consum, sau de consumismul care a intrat în

cultură[1], în discuție fiind însă şi alte tipuri de influențe. Este vorba de o rapidă modificare culturală[2] determinată de presiunea economică şi, în cea mai mare parte, de noul stil de civilizație pe care ea îl aduce[3]. Însă orice critică a statutului familiei în societatea contemporană este dependentă de o analiză corectă a rolului familiei în ansamblul noii societăți, care să ia în considerare inclusiv posibilitatea unei inadecvări a acesteia la vremurile contemporane. Altfel spus, societatea de consum aduce cu sine problema unei schimbări de paradigmă în ceea ce priveşte *celula de bază* a societății[4], fiind necesare anticipări a ceea ce urmează.

Despre destinul artei în societatea de consum

Modalitatea de raportare la lume făcută posibilă (şi obligatorie) de către societatea de consum, o constituie înscrierea într-o logică a obiectelor-semn, ce dă naştere unui discurs de suprafață (dar cu pretenții totalizatoare)

[1] Nu este vorba de o formă de parazitism, ci de presiunea unui nou set de valori care a avut nevoie de un întreg halo cultural pentru a se înstăpâni. O acțiune firească, ce ține de însăşi modul de-a fi al oricărei societăți. De aceea, toate disputele de genul *cultură versus unt* ratează problema, fiecare din modelele sociale fiind însoțite de un halo cultural care le este propriu.

[2] Neobişnuit de rapidă pentru ritmul curent al modificărilor culturale. Această mişcare este posibil să anunțe însă tempo-ul noilor schimbări culturale ce vor fi aduse tot mai des de societatea informatică.

[3] Succesul consumismului este determinat de faptul că aduce cu sine schimbări majore în domeniul civilizației, modificând rapid chiar modul de „împământenire" a omului, adică schimbându-i în mod radical însăşi modul de raportare la sine şi la lume. Această schimbare ce ține de domeniul civilizației, în principiu, datorită amplorii sale, trece rapid în sfera culturală, fiind definitorie pentru mai toate raportările umane.

[4] Trecerea de la *familie* la *gospodărie* în evidențele statistice dă şi ea seama de această schimbare.

asupra existenței. În cadrul acestui discurs *totul* pare la vedere, *totul* pare posibil, însă formula acestei *totalizări* este una prestabilită, exclusivă, ce înlătură oricare altă raportare, orice tentativă către profunzime şi transcendență (prin intermediul *acaparării* acestora în fluxul consumului). Această modalitate de raportare posedă şi o reflexie artistică: *arta pop*. În bună măsură *arta pop* este calea principală prin care societatea de consum reuşeşte să se înstăpânească asupra domeniului artei, încercând anularea altor forme de expresie artistică ce riscă să creeze moduri de raportare diferite de cel *consumator* sau chiar opuse acestuia. În arta pop creația este înlocuită de producerea de obiecte, cât mai diversificate şi mai noi, destinate consumului. Funcția pe care arta, în calitatea ei de artă, ar trebui s-o aibă, este completată de ceea ce obiectele de consum aduc în planul afectiv, luând astfel naştere o dispoziție afectivă specifică. Arta pop nu simte nevoia să surprindă moduri complexe de a fi, să încerce o depăşire a omului către umanitatea sa, deoarece principala ei caracteristică este consumul, ea livrează emoții şi pseudo-concepte uşor de prizat, ce nu forțează eforturi de a înțelege (riscând astfel să-şi îndepărteze consumatorii), stabilind noi forme pentru conținuturi afective simple. Acest demers are drept consecință o *simplificare afectivă* a consumatorului acestei arte[1], o *purificare* de emoții profunde şi complexe care ar risca să nască un individ melancolic şi interogativ, situat la polul opus statutului de bun consumator. Prin discretul caracter de *surogat* (ceea ce ar face din arta pop un kitsch, raportat la

[1] Simplificare evidentă într-o formă de kitsch, raportat la arta pop, dar care face parte în acelaşi timp din acest curent artistic: maneaua. O analiză sumară a manelei relevă linii melodice extrem de simpliste, ce fac să rezoneze *coarde sentimentale* grosiere (cea mai mare parte fiind situate pe zona instinctuală a umanului; deci o potențare a animalicului), şi conținuturi ideatice şi mai sărace, ce mențin ascultătorul pe linia ideologiei consumului.

forma clasică a artei) ea smulge clasa de mijloc din fața „pericolului" pe care-l reprezintă arta clasică, salvând astfel *pentru consum* cetățenii bântuiți de escapism. Faptul că muzica perioadei hippie rezistă atâtea decenii e datorat atât atracției pe care-o reprezintă pentru noi renunțarea la civilizație consumului, sau cel puțin la anumite aspecte ale ei, cât şi faptului paradoxal că ea a fost prinsă deja în circuitul consumului, suferind o atenuare a efectelor sale, acesta fiind motivul menținerii ei pe piață[1].

Capitalismul[2] şi ideologia consumului

Ce-şi dorește capitalul[3] în contextul societății de consum? În primul rând o imensă posesiune asupra tuturor chipurilor pe care le ia astăzi proprietatea; sau asupra tuturor aspectelor utilizabile ale planetei, visând chiar şi la o posibilă extindere în afara Pământului. Ca şi cum formele cunoaşterii (tot ceea ce cunoaştem) trebuie dublate întotdeauna de forme ale posesiunii şi ale utilizării economice.

[1] Prinderea acestei forme culturale de protest social în circuitul consumului scoate la iveală una din slăbiciunile societății de consum, respectiv lăcomia, la limită ea fiind capabilă să vehiculeze şi forme toxice față de propriu-i mod de-a fi.

[2] Prin *capitalism* desemnez forma specifică de comunitate pe care reuşeşte s-o închege faptul (şi dorința) *de a avea*, intervenind în toate aspectele vieții sociale pentru a-şi realiza interesele. *Capitalismul* nu-şi mai definește esența în opoziție cu comunismul, ci mai curând prin raporturile pe care le dezvoltă cu *consumismul.*

[3] Prin *capital* trebuie să înțelegem o formă de realizare a dorinței de *a avea*, legată irevocabil de aspecte ale dorinței de putere. Abia intrarea capitalului în zona politicului îi dă nota dorinței de putere. În acelaşi timp însă, dată fiind tendința actualei societăți, în care spiritul tehnologiei constă în a capta tot mai mult din ceea ce este, putem considera că *a avea* este intim legat de dorința de putere.

Orice cunoaştere pare făcută în vederea unui *pentru a...* ce vine să dea un sens utilitar[1] noii descoperiri.

Apoi, capitalul doreşte *putere*, aceasta căpătându-şi sensul în sfera unui *a putea* special ce tinde să vizeze totalitatea; motiv pentru care *capitalismul consumist* este fundamentat pe o perspectivă ce vizează totul, *globalizarea* fiind dovada cea mai elocventă a acestei tendințe totalitare. Capitalul începe printr-un control al puterii (instituția lobby-ului fiind un exemplu de acțiune oficială în acest sens; să adăugăm şi multele exemple de acțiune informală) şi doreşte să ajungă la stadiul de mediu al puterii (să ne gândim spre exemplu la ceea ce sugerează existența instituțiilor financiare internaționale de genul F.M.I., mai ales atunci când statele sunt nevoite să apeleze la ele).

În acelaşi timp, capitalul doreşte să fie depersonalizat, astfel încât ideologiilor de stânga să le fie tot mai greu să-şi identifice un oponent. În acest sens asistăm la un grad ridicat de *volatilitate* a capitalului (poate *pleca* în altă parte în orice moment) şi de indeterminare a deținătorilor lui: proprietarii sunt deseori acționarii, structura acționariatului fiind suficient de complexă pentru a sugera atât că *nu este nimeni anume proprietar* cât şi că *toți, sau foarte mulți, sunt proprietari* (sugestia fiind că proprietatea aparține deja celor mulți). Este una din formele de constituire a capitalului, ce antrenează cu ea şi o reducere majoră a responsabilității sociale[2]. Succesul acestei forme de existență a capitalului este indicat şi de înfrigurarea cu care orice comunitate priveşte (şi primeşte) *investitorii*, care pot contribui la

[1] *Utilitatea* este modalitatea dominantă de raportare a occidentalului la mediul său, *lumea* sa fiind organizată conform acestui criteriu. Rămâne deschisă întrebarea, dacă aceasta este o caracteristică a omului în genere, înțeleasă într-un context antropologic, ori doar una din posibilitățile sale actualizată de ideologia societății de consum.

[2] Cum ştim deja din zona dreptului, discursul insistent despre ceva dezvăluie de fapt ce lipseşte (legea încercând să acopere această lipsă).

bunăstarea ei, adică ar putea oferi resursele necesare consumului în schimbul muncii cetățenilor; este o forma ideală de control, în care supușii deplâng existența unui stăpân care să le faciliteze accesul la raiul consumului.

În aceeaşi linie ideologică se înscrie teama de pierderea locului de muncă, acest eveniment părând chiar mai grav decât pierderea sănătății sau a familiei (eventual le antrenează pe acestea). Valorile sunt structurate în asemenea fel încât o parte din coşmarurile contemporane îşi capătă conturul în zona imposibilității de a munci, deci de a consuma. O ideologie care la începuturile ei postula progresul tehnologic drept principal factor de reducere continuă a muncii, a sfârşit prin a confisca toate avantajele tehnologice în interesul capitalului menținând şi accentuând obligația de a munci pentru a consuma. Perspectiva critică pe care o propun este diferită față de critica realizată de marxism prin faptul că în atenție nu este *a munci* pentru a asigura nevoile fundamentale, ci *a munci* pentru a consuma, consumul depăşind cu mult aceste nevoi. Suplimentar, nu aspiră la vreo formă a luptei de clasă şi la o raționalizare a forțelor de producție; ba chiar nici măcar la o raționalizare a consumului, care a fost anulată ca posibilitate tocmai de rezultatele practice ale comunismului.

Primul pas spre uniformizarea ce deschide posibilitatea instaurării consumului ca valoare a tinerelor generații îl face şcoala. Născută ca o instituție ce trebuie să întărească posibilitatea unei coeziuni sociale (asigurând uniforma pregătire în utilizarea limbii naționale şi acelaşi tip de raport față de ştiințe), fiind astfel o formă instituțională de *noi*, şcoala este totodată un instrument politic ce orientează cetățeanul către anumite posibilități de-a vedea. Oricât am vorbi de libertatea de conştiință, după ce copilul (o vârstă credulă prin excelență) pe cale de a deveni adult îşi petrece 8-12 ani din viață într-un astfel de cadru instituțional va prelua, dincolo de libera sa alegere, anumite conținuturi care vor

deveni ale sale, aceleaşi perspective şi moduri de raportare[1]. Trebuie să ne amintim că şcoala este una din instituțiile modernității şi să surprindem participarea ei la discursul specific puterii.

Analiza nivelului de dezvoltare este întreprinsă din dorința de a ne prezenta o creştere economică continuă, ce vine să hrănească existența zilnică a *progresului* (ceea ce nu intră în formula creşterii fiind prezentat drept *criză*). Nivelul de trai este evaluat în funcție de consum, ecuația ratând însă *consumul de sine*[2]. Toate aceste formule sunt însă indiferente la ceea ce am putea numi *calitatea vieții*, definită în sens tare, respectiv pornind de la un element imposibil de cuantificat: *qualia*. Aspectele nemăsurabile ale vieții, chiar dacă esențiale în ordinea existenței individuale, au fost înlocuite cu indicatori măsurabili, *cuantificabilitatea* fiind singura lor calitate. Cum toți indicatorii arată o creştere, trebuie să fim convinşi că ne este mai bine, indiferent de ceea ce simțim în mod personal[3]. Presiunea socială indusă de utilizarea abilă a cifrelor este atât de mare încât,

[1] Paradoxal în acest sens, tocmai cei pe care-i considerăm *proşti* deoarece nu reuşesc să treacă prea multe clase (în termeni teoretici, deoarece sistemul nostru de învățământ le permite chiar să finalizeze studii superioare) au un grad mai mare de libertate față de îndoctrinarea oficială, față de prinderea în discursul puterii.

[2] Adică *faptul-de-a-te-consuma*, redat îndeobşte prin noțiunea de *stress*. Însă şi stresul a fost integrat în logica ciclului *consum-producție*: se produc medicamente împotriva stresului, s-au inventat tratamente care, toate, *se vând*, punând în scenă faptul că toți factorii individuali, chiar şi cele mai personale lucruri, pot fi cuantificați în termenii consumului.

[3] Începem astfel să fim convinşi că fericirea personală depinde de numărul de bunuri casnice pe care le posedăm, suprafața, amplasarea şi amenajarea locuinței personale, hainele pe care le îmbrăcăm, marca şi caracteristicile autoturismului pe care-l avem etc. În felul acesta asumăm în mod practic o definiție a fericirii pe care este posibil să o respingem într-un context teoretic; până şi tinerele femei aflate în căutarea bărbatului cu bani declară cu nonşalanță că *banii n-aduc fericirea*.

în final, ajungem să ne modificăm raportările la propriile trăiri, reinterpretându-le fie în sensul de *a avea senzația că ne este mai bine chiar dacă ne simțim mai rău*[1], fie în sensul acceptării unei *maladii* pe care o avem[2] și deplasării noastre la medic pentru a ne reintegra astfel în ciclul consumului (consumând servicii medicale, medicamente etc.). Societatea a confiscat, inclusiv prin presiunea pe care o exercită asupra valorilor individuale[3], posibilitățile personale de-a fi, orientându-le către satisfacerea intereselor dictate de consum.

În democrația consumistă obiectele de consum sunt semne ce participă din plin la discursul egalitar consumisto-democratic, mediind promisiuni, continuu actualizate și veșnic *de împlinit*, pentru o viață mai bună. Corectitudinea politică, specifică tehno-democrației și (ceea ce este același lucru) societății de consum, abordează, cu titlul de discriminare, toate tipurile de inegalități posibile, mai puțin

[1] De teamă că ar putea fi ceva care nu e în regulă cu noi.

[2] *Maladia* este de fapt atitudinea critică a ființei noastre față de societatea în care trăim, opunându-se la „valorile" pe care am acceptat să ni le fluturăm în față ca fiind ale noastre. Presiunea modernizării și modernității individului forțează asumarea unor valori aparente, ele fiind respinse în același timp de *eul nostru profund*. De aceea, maladia fundamentală a omului contemporan este o „paranoia benignă", devenită mod de-a fi.

[3] Cetățenii care nu se integrează în fluxul consumului și al producției sunt respinși social. *A nu avea*, care dă seama de *a nu consuma*, constituie forma supremă de decădere a individului. Să observăm modul în care privim, fiecare dintre noi, *homleșii*: am ajuns să vedem în ei coșmarul nostru; putem zări în ei chipul Iadului ne-consumist (oricum, Iadul în sens tare, a intrat de mult în circuitul consumului; într-un fel este la el acasă). Ratăm faptul că homlessii întruchipează unul din posibilii umanului, rămânând indiscutabil oameni (poate tocmai prin asta), și imaginăm în ei o „imposibilitate" a umanului, pentru a-i scoate în afara „noii umanități". Acest gen de inadaptare (voit sau ne-voit) la modul de-a fi al acestei societăți a ajuns sperietoarea favorită prin care ne determinăm copiii să se lase prinși în logica producției și consumului.

pe cele legate de consum (acest tip de abordare căzând sub apelativul *comunism*); doar în domeniul consumului democrația permite, ba chiar cultivă, diferențe[1].

Consumul de masă arată faptul că acesta este o *ideologie a maselor*. S-a găsit în sfârşit un criteriu ce pare să satisfacă aspirația egalității tuturor oamenilor: capacitate egală de consum![2] Însă orice societate de consum îşi va perpetua diferențele, deoarece consumatorii sunt schimbători; împlinirea aspirațiilor unora dintre consumatori este concomitentă cu nerealizarea idealurilor altora, locurile fiind altele decât cele vizate pentru o mare parte dintre cetățenii consumatori. Această perpetuă diferență, ce stă continuu sub semnul nevoilor de îndeplinit, va conduce la o amânare continuă a abundenței promise, care nu poate fi împlinită decât ca egalizare a consumului prin egalitatea posibilităților de achiziție. Ceea ce conduce la concluzia că abunden-

[1] De altfel, pe egalitatea în fața consumului a mizat ideologia comunistă, promițând dizolvarea diferențelor de consum, ce constituie principalul motor al capitalismului. Disputa dintre comunism şi capitalism nu este legată atât de proprietate cât de raportarea la consum. Comunismul ar fi fost imposibil fără idealul consumului. Atât capitalismul cât şi comunismul sunt ideologii specifice modernității, una din diferențe între cele două constituind-o faptul că ultima a avut nevoie de dezvoltarea capitalismului pentru a se putea ivi. Este motivul pentru care comunismul are un caracter parazitar față de capitalism. Însă, deoarece comunismul s-a dovedit incapabil de a asigura egalitatea promisă în fața consumului, ba chiar a căzut mult sub nivelul consumului facilitat de rivalul său, a fost inevitabilă înfrângerea sa de către capitalism în special datorită contraatacului întreprins de acesta prin dezvoltarea *consumului de masă.* Însă egalitatea în fața consumului va continua să rămână un ideal ce-şi aşteaptă conceptualizarea într-o ideologie coerentă, această promisiune fiind continuu sugerată (şi împlinirea ei fiind continuu amânată) de ideologia tehno-capitalisto-democrată, făcând parte integrantă din conținutul *progresului*. Altfel spus, capitalismul duce cu sine, inevitabil, germenii ideologiilor rivale.

[2] Se uită faptul că va exista întotdeauna altceva diferit: *capacitatea de achiziție*.

ța promisă de progres, care ia forma egalității consumului, este imposibilă, rămânând accesibilă doar sub forma creşterii nivelului consumului pentru toți, cu menținerea diferențelor. Însă păstrarea diferențelor va antrena întotdeauna o modificare a idealului de consum, cei cu posibilități mai mici resimțind diferența ca *lipsă*; ceea ce anulează însăşi ideea de abundență (nu este posibilă abundența în condițiile existenței lipsei). În felul acesta, *abundența* este conceptibilă numai raportat la trecut şi recurgând la înşiruirea realizărilor desfăşurate din momentul ales[1], deci pe baza înghețării aspirațiilor la un anumit moment. Asta însă ar conduce la apariția a două categorii de oameni: cei care iau trecutul ca bază de referință pentru evaluarea propriei bunăstări (situație întâlnită des la nivel individual, persoanele fiind în acest caz mulțumite de *câte au realizat*) şi cei marcați de diferențele prezente[2]. Ambele atitudini sunt complementare cu doze diferite de încredere în viitor şi, în mod paradoxal, de resemnare față de situația existentă[3]. Având în vedere rolul consumului în diferențierea socială, inovația, în sensul producerii de noi bunuri, are ca țintă în primul rând vârfurile ierarhiei, ea fiind la rândul său încurajată de *aristocrația consumului*[4] şi de consumul aristocraților.

[1] O practică destul de des întâlnită în sistemele comuniste care înşiruiau seria de realizări în încercarea de a convinge cetățenii de nivelul lor ridicat de trai.

[2] În fapt, nu există tipul pur, atitudinea oamenilor fiind un amestec, în doze diferite al acestor variante.

[3] Resemnarea este cu atât mai uşoară cu cât este identificată şi vehiculată ideea existenței unor vinovați (părinții care nu au dat mai nimic *față de părinții altora*, bogații care au făcut avere pe spatele nostru, soțul beţiv, soția nepriceputǎ etc.).

[4] *Aristocrația consumului* este diferită de *aristocrație*, fiind doar o parte (uneori contestată) a celei din urmă. Avem în zona de vârf a consumului foarte multe vedete (statutul de vedetă este de fapt un gen de aristocrație a consumului) fără însă ca acestea să ocupe toată această zonă, deoarece putem vorbi şi de o dimensiune ascunsă a

Marea spaimă a societății de consum e aceea ca muncitorul să nu-şi facă datoria de *consumator*; toți cei ce vor să scape acestui circuit trebuie sancționați cel puțin prin dezaprobarea socială. Să ne amintim cum privim fiecare dintre noi o persoană care nu ține pasul în domeniul achiziției tehnologiei: executăm automat o aruncare a ei în trecut, privind-o ca înapoiată; categoric nu ne înghesuim să discutăm cu ea, să o prindem în cercul nostru de prieteni etc. Practic, nu inspiră încredere deoarece nu-i cunoaştem coordonatele mentale, nu ştim ce vrea, nu e *de-a noastră,* adică sensibilă la tot ce este nou, ea refuzând să muncească în vederea procurării celui mai recent dispozitiv de dragul de a fi în pas cu ceilalți.

Întrebarea care domină orientarea consumatorului nu este atât cea privitoare la utilitatea obiectului, ci mai curând cea legată de semnificația acestuia, de modul în care îl va poziționa posesia şi utilizarea acestui obiect în ochii celorlalți şi, mai ales, în proprii ochi (în condițiile în care raportarea la sine este dominată de consum). Clasa de mijloc (concept şi realitate politică totodată) este dominată de astfel de atitudini. Ceea ce arată că valorizarea pe care o capătă această clasă prin intermediul politicului şi economicului este de fapt proslăvirea consumatorului de către tehno-capitalism, clasa de mijloc jucând un rol stabilizant pentru societatea de consum.

Consumul primeşte în societatea contemporană două mari orientări: *consumul de produse* (denumire generică ce include atât consumul de obiecte cât şi pe cel de servicii) şi *consumul de bani*. Abia luate împreună ele pot da seama de mecanismele de prindere a cetățeanului în angrenajul consumului. Pentru a avea garanția continuă a *disponibilității forței de muncă,* societatea de consum promovează *consumul viitorului propriu* prin intermediul creditelor. Conceptul *disponibilitatea forței de muncă* dă seama atât de

acestei zone. *Aristocrația* scapă într-un fel societății de consum, fiind totuşi un motor al acesteia.

faptul că oamenii sunt nevoiți să muncească, în condițiile în care le-o cer cei care-i angajează, cât şi de forțarea acestora de a se pregăti continuu pentru a putea utiliza *noi tehnologii* în vederea producerii unor *noi tipuri de obiecte.* Putem vorbi în acest caz de presiunea pe care o exercită *noutatea* asupra omului contemporan, acesta fiind condamnat la a învăța în toate domeniile vieții sociale şi personale: a învăța să folosească noi obiecte (sporul de utilitate pe care-l aduce noutatea obiectului este inferior de multe ori inconfortului produs de necesitatea adaptării la el; în acest sens, noile obiecte au încorporate în ele noi modalități de folosire astfel încât să mențină activată adaptarea consumatorului la nou, respectiv să-l smulgă din confortul familiarului, ce-l în obişnuința cu lucrurile pe care deja le are), a învăța să manipuleze noi tehnologii productive, a învăța noi tehnici de consum etc. Această presiune este conceptualizată sub forma *învățării de-a lungul întregii vieți*, în sprijinul învățării venind constant argumentele ştiințifice privind utilitatea ei pentru organismul individual şi pentru societate. Altfel spus, nu contează cât inconfort aduce în viața persoanei necesitatea unei continue adaptări, cât stres, care la rândul lui antrenează numeroase boli şi scăderea speranței de viață, important este ca aceasta să moară învățând, cu neuronii alerți[1]. Observăm astfel câteva din costurile implicate de puterea tehnologiei asupra vieții cetățenilor.

Mecanismele societății de consum sunt valabile atâta timp cât ciclul consum-producție nu este tulburat; coşmarul societății de consum îl constituie *criza*. Orice criză de amploare afectează în mod structural societatea de consum, punându-i în pericol existența şi obligând-o să caute suplimentarea mecanismelor de adaptare. Societatea de consum modelează apariția unui tip de om caracterizat de prezența a

[1] Tocmai procesul de învățare continuă anulează şansa individului de a deveni înțelept, având acces la evaluarea propriilor experiențe de viață; în felul acesta este anulată şansa bătrânilor la înțelepciune în favoarea isteției şi a unei capacități de a se descurca cu tehnologia.

cât mai multe „butoane” pe care pot apăsa strategiile de marketing, acestea mediind cicluri scurte de tip stimul-răspuns[1]. Consumatorul ideal este dominat de reflexe de consum, toate controlabile din perspectiva publicității; întreaga sa existență este orientată către noile produse ce apar pe piață, către *a consuma* ca modalitate de stabilire a sensului propriei vieți. Este individul angoasat de a nu avea *cel mai nou produs de la…* (situația fiind de natură a-l smulge din prezent), de a nu-şi cumpăra într-un interval de timp rezonabil ultimul autoturism *produs de....* având cele mai noi facilități permise de tehnologie, de a nu avea o casă şi, eventual, o locuință secundară, de a nu fi la modă din punct de vedere vestimentar[2] etc.

Achiziție *versus* consum

Acumularea obiectelor prin achiziție[3] vizează crearea unei atmosfere, prin intermediul căreia consumatorul

[1] Există o acțiune continuă a societății de consum de disoluție a ciclurilor complexe de analiză, care sunt caracteristice tocmai raportărilor critice, întreprinsă din dorința de a institui cât mai multe mecanisme reflexe.

[2] Trebuie să remarcăm aici o încercare de stabilizare a generațiilor în propriul prezent, care este cel al tinereții şi, eventual, maturității lor, caracterizată printr-o privilegiere cel puțin a obiectelor culturale (de fapt pseudo-culturale de cele mai multe ori) uneori şi a celor utilitare, definitorii pentru acea perioadă. Situația este determinată şi de dorința de *a se simți* cum *se cere*, modalitate care a caracterizat acea etapă a vieții. În acelaşi timp, este şi reacția unor indivizi angoasați de viteza schimbărilor, obosiți de a învăța continuu noi modalități de *a lumi*, dorind în felul acesta să-şi aloce o identitate.

[3] Consider că există o diferență între achiziție şi consum. Cu mențiunea că folosesc termenul de *consum*, mai ales atunci când este utilizat în cadrul sintagmei *societate de consum*, cu sensul său general, ca definind o societate, în cazul acesta *achiziția* fiind parte a dispunerii în orizontul consumului.

doreşte să-şi simuleze un anumit status social, să se convingă pe sine că *s-a realizat* în conformitate cu modelul pe care şi l-a propus, împlinindu-şi astfel sensul existenței. Într-o lume în care obiectele de consum[1] sunt semne (uneori chiar simboluri) ale statusului social, cetățeanul este prins în pesudo-discursurile pe care acestea tind să le întruchipeze sau în discursurile din care obiectele de consum fac parte integrantă. Captarea cetățeanului în formele discursive centrate pe obiecte dă naştere *consumatorului,* acesta dorind să facă din consum principala formă de afirmare a existenței sale, *orientarea consumistă* fiind în acest caz definitorie pentru conştiința lui.

Există câteva diferențe între achiziție şi consum:

- Achiziția este consum + rest; se poate vorbi astfel de o zonă de inutilitate a achiziției raportat la consum, de un surplus de produse sau caracteristici ce nu corespunde nici unei nevoi de consum, fie ea şi artificial creată[2]. Restul neconsumat al achiziției trimite la limitele consumului, ceşi au naşterea în chiar sistemul peratologic uman. În acest caz *achiziția* este dorința *consumului* de nelimitare. *Restul* este mărturia orientării totalizatoare a consumului. În acelaşi timp, buna administrare a *restului* poate fi una din componentele noii ideologii[3]. Există un surplus evident al achiziției în zona excesului de caracteristici. A consuma sub nivelul a ceea ce achiziționezi nu evidențiază un *mai puțin* al consumului, ci mai curând de un exces al achiziției.

[1] O lume în care toate obiectele tind să devină *obiecte de consum*, consumarea fiind modul predominant de raportare la lume (un mod poate mai răspândit decât cel al ustensilității heideggeriene).

[2] Criza economică a adus în discuție excesul achiziției raportat la consum, mizându-se pe posibilitatea reducerii acestuia. Numai că excesul achiziției este produs de strategiile de marketing şi face deja parte din modul cotidian de-a fi al cetățenilor operațiunea de reducere a lui având foarte puține şanse de izbândă.

[3] Mişcările de tip ecologist cer deja atitudini de diminuare a *restului*.

- Achiziția îşi are originea în zona lui *a avea* (inclusiv ceva nou), stimulată fiind de orientarea societății către a cumpăra. Din perspectiva vânzătorului *achiziția* este *consum*; în funcție de ea se organizează producția viitoare.

- Achiziția dă seama de un exces la care a condus stimularea democrației bazată pe consum; logica acestui mecanism fiind stimularea consumului pentru a absorbi produsele, este firească depăşirea capacității de a consuma. În acest caz apelează la o redefinire a consumului în general, prin apelul la *uzura morală* a produselor (adică demodarea lor). *Demodarea* rezolvă o bună parte din rest.

- Achiziția (şi nu consumul) este cea care intervine drept criteriu în stabilirea noilor ierarhii sociale. Ierarhizarea în funcție de capacitatea de achiziție este modalitatea în care poate fi ordonată societatea de consum. Capacitatea de achiziție crescută generează necesitatea diversificării consumului, introducerii în circuitul consumului de noi elemente pentru a satisface continua nevoie de diferențiere prin intermediul consumului (la rândul ei un motor al consumului). Se poate vorbi de o „ideologie" a achiziției (parte a solicitării de a avea, deci a proprietății ca valoare fundamentală), ce dă seama de menținerea tensiunilor de consum necesare pentru funcționarea economiei, contribuind astfel la conturarea ideologiei democratice.

- Capacitatea de consum este dezvoltată în special pe calea marketingului în timp ce capacitatea de achiziție ține de posibilitățile economice.

În zona diferenței dintre *consumul imediat* şi cel *amânat* (în acest caz achiziția este gândită în imediata vecinătate a consumului) este conturată posibilitatea dezvoltării economice a unei societăți. În timp ce consumul amânat (economisirea) atrage după sine posibilitatea investițiilor,[1]

[1] La limită, amânarea consumului poate da seama de acumularea averilor; deci de a lăsa moştenire posibilitățile proprii de consum.

consumul imediat sprijină investițiile altora. Pe această logică consumul poate fi considerat unul din factorii determinanți în organizarea indivizilor în bogați și săraci.

Pentru conturarea fundamentul antropologic al „nevoii fundamentale de achiziție", ar trebui să pornim de la *faptul-de-a-fi-în-societate*, mergând pe dorința de afirmare. În felul acesta ajungem la valoarea de *semn* a bunurilor de consum, achiziția fiind parte a discursului ce vehiculează acest tip de semne.

J. Baudrillard consideră că în cazul claselor inferioare supra-consumul, ca aspirație dar și ca realitate, ar putea să constituie o cale de compensare a imposibilității ascensiunii sociale. Dacă vom accepta această interpretare atunci putem să-i vedem semnele în procentul de obezi existent în societățile occidentale, el reflectând situația celor care compensează prin intermediul consumului imposibilitatea împlinirii unor idealuri de ascensiune pe scara ierarhiei sociale. În termenii psihanalizei, ar fi vorba de un mecanism de refulare a unor dorințe neîmplinite[1].

Restul, ce se iveşte în cadrul societății de consum ca diferență dintre *achiziție* şi *consum,* este risipă; exemple în acest sens: spațiul de locuit cu mult peste nevoi, calitativ şi cantitativ, excesul cailor putere, alimente mai mult decât pot fi consumate etc., toate dezvoltate ca forme de manifestare a statusului social. Din perspectiva avantajului adus asupra vieții (altora) se remarcă înmulțirea *falselor inovații*, cele care doar vehiculează iluzia producerii unui efect benefic. Ele se dezvoltă în cadrul valului creat de efectele altor tehnologii, pe baza încrederii în beneficiile tehnologiei şi față de informațiile furnizate de marketing. La limită, ele arată măsura în care strategiile de marketing intervin în

[1] Este drept, e mai greu să explicăm prin intermediul acestui mecanism procentul mare de copii obezi. O soluție ar putea-o constitui acceptarea variantei că acești copii preiau, pe cale genetică sau comportamentală, acest mecanism de la părinți.

implementarea unui produs pe piața, câteodată indiferente față de calitățile acestuia.

Consumul are trei funcții majore (chiar dacă raportul dintre ele suportă discuții): satisface nevoi, intră într-un sistem al semnificației donând sens şi stimulează producția, fiind direct legat de aceasta.

Achiziția are nevoie de două elemente: posibilitățile economice şi cultura consumului. Dacă prima condiție poate fi gândită predominant în cadrul unei abordări economice[1], cea de-a doua, vizând modalitățile prin care se acționează pentru instituirea unei culturi a consumului, va fi abordată parțial în cadrul acestei lucrări.

Axiologia societății de consum

Sursa relativismului axiologic specific perioadei contemporane, o constituie abordarea istoriei dintr-o perspectivă pretins obiectivă. Este caracteristică vremurilor contemporane neîncrederea în Istorie, ivită pe fondul spaimei de timp (având drept consecință refugiul în prezent şi *la sine*), ea determinând naşterea sentimentului de sfârşit al ei. Consensul moral, specific modelelor anterioare de organizare socială (în special cele pe baze religioase) a fost înlocuit cu toleranța maximă. În această situație unitate este recreată în jurul lui a consuma.

În contextul dominării spațiului public de perspectiva evoluționistă, alături de dorința de supraviețuire şi de perpetuare, în analiza valorilor sociale şi evoluției politice mai trebuie luată în considerare o altă dimensiune a umanului, pe care Fukuyama o definește drept *thymos:* dorința de recunoaştere de către semeni, sentimentul de respect față de propria persoană, stima de sine. Cred că această

[1] Depăşind preocupările mele actuale.

dimensiune ține de necesitatea traiului omului în societate şi de dorința unui mod de poziționare a acestuia față de ceilalți şi de raportare a oamenilor unii la alții, elementul fundamental de organizare a oricărui grup social[1] constituindu-l în acest sens *ierarhia*. Ierarhizarea membrilor societății în funcție de diferite criterii (criteriu dominant la ora actuală constituindu-l capacitatea de achiziție şi consum, adică averea) constituie modalitatea principală în care societatea deschide spațiul afirmării de sine. Ierarhiile sociale au atât rolul de a dinamiza viața societății, prin conturarea unor aspirații pentru membrii săi, cât şi de a indica poziția individului în societate, locul său. Prin intermediul acestor două elemente este deschis spațiul de acțiune a individului în societate, generând totodată tensiunile necesare menținerii socialului. Problema este că modernitatea, din dorința de a sparge vechea ordine socială, a redefinit ierarhia renunțând, aparent, la relația stăpân – sclav, încercând să pună în loc supunerea față de autorități impersonale: stat, lege, Istorie etc. În felul acesta, marea provocare a existenței sociale (şi un continuu izvor de himere) o constituie, începând cu modernitatea, dorința modificării ierarhiilor anterioare şi reaşezarea societății, prin apelul la diferite forme de egalitarism. Comunismul constituie un exemplu de eşec al acestui ideal, ideologia sa postulând o egalitate absolută (având drept nucleu egalitar clasa muncitoare) ce nu a putut fi realizată; singurul efect al comunismului în această zonă l-a constituit desființarea vechilor elite şi naşterea „elitelor proletare" (transformate, odată cu căderea comunismului, în elitele capitalismului sălbatec). Ceea ce demonstrează atât imposibilitatea existenței unei forma de societate în absența unei structurări ierarhice cât şi faptul că dominanta în ierarhiile ultimelor

[1] Fără o anumită formă de structurare neputându-se vorbi de existența unei societăți.

secole o constituie averea, ce-şi capătă semnificaţia din perspectiva capacității de a consuma.

Cum spuneam, modernitatea, preluând şi prelucrând unele idealuri creştine[1], aduce cu sine dorințe egalitare, singurele diferențe acceptate fiind cele de ordin economic. Asistăm de fapt la răsturnarea vechilor ierarhii şi instituirea altora noi, pe fondul unor continui discursuri despre necesitatea egalității strecurându-se cele despre îndreptățirea diferențelor economice. Astfel că moştenirea rangului, ce caracteriza aristocrația, este înlocuită de moştenirea averilor, mult dorita egalitate nefiind nici de această dată atinsă. Ea se va menține însă ca ideal, răbufnind mai ales sub forma marxismului. Forma de diferențiere antrenată de modernitate: „Eu sunt mai bun decât tine!", ca afirmare a superiorității personale în fața celuilalt pe baza succesului economic, a fost înlocuită în marxism de „Şi tu eşti la fel ca mine!", având ca miză egalitatea *a priori* a tuturor, indiferentă față de orice diferență.

În locul ierarhiilor feudale, bazate pe drepturi înnăscute şi relații personale, modernitatea a generat în principal ierarhii economice, averea constituind elementul esențial de diferențiere. Putem considera, în principiu, că ordinea economică instituită de modernitate a fost mai adecvată din perspectivă istorică noilor timpuri decât cea aristocratică. Dovadă eficiența ei şi realul progres material pe care l-a adus cu sine[2]. Apogeul ierarhizării economice ia în

[1] De altfel, succesul modernității este datorat capacității de a menține, direct sau într-o formă modificată, idealurile creştine, evitând astfel o ruptură radicală față de vechile valori care ar fi riscat s-o lase fără adepți.

[2] Într-un anume sens putem vorbi chiar de un progres spiritual. Însă marea dificultate a oricărei discuții despre prezența sau absența *progresului* este dată de imposibilitatea unui punct final ca bază de raportare; progresul este întotdeauna o mai mare apropiere de *ceva* şi nu o îndepărtare de altceva, îndepărtarea putând fi orientată în orice direcție (fiind astfel *diferență*). Necazul e că sensul actual al

contemporaneitate forma consumismului, membrii societății fiind prinşi într-o continuă cursă pentru *a avea*, *a achiziționa* şi *a consuma*. A luat însă naştere o altă problemă: accentul pe *a avea* lasă în plan secundar modalitatea dobândirii averii, dinamitând astfel etica socială. Nu mai contează cum ai reuşit să obții averea; „Nu mă întrebați cum am făcut primul milion!" este o afirmație privită cu destulă îngăduință, scopul justificând metoda. Societățile fără ierarhii bine consolidate odată intrate în zona capitalismului sunt erodate de dorința multora din indivizii ce le compun de *a avea* cu orice preț, indiferent de normele etice sau legale încălcate, în felul acesta instituindu-se ierarhii informale (spre exemplu Mafia, cu diferitele ei chipuri) mai puternice decât ordinea formală. Corupția unui sistem ia naştere la umbra acestei dorințe de *a avea pentru a fi respectat social*, fiind unul din fructele sistemului axiologic propus de capitalism[1].

Victoria capitalismului determină şi o modificare a *interpretării valorilor*, respectiv posibilitatea cuantificării tuturor valorilor în bani. Marea schimbare o constituie „convertibilitatea axiologică", posibilitatea de a evalua

progresului cade pe această *diferență față de nivelul anterior*, comparația îndreptându-se asupra produselor fabricate şi consumate. În felul acesta este ratată *îndepărtarea* față de alte interese ale omului, făcându-se uitată până şi întrebarea privitoare la dimensiunile esențiale ale umanului. La limită, epocile istorice aduc cu ele oricum deosebiri, multe din ele putând fi judecate ca *diferențe ce semnifică progresul* în lipsa unei tematizări adecvate a întrebărilor privind esența umanului.

[1] Cu mențiunea că orice formă de organizare socială, orice ideologie, aduce cu sine proprii posibili de evoluție informală. De aceea, cred că analiza critică a oricărei ideologii cere în primul rând o identificare a efectelor secundare (aş tinde să le spun negative, însă ar însemna să presupun un sistem etic absolut la care mă raportez fără a-l fi indicat în prealabil), ascunse dincolo de discurs, pe care acea ideologie le va aduce cu sine.

pecuniar valoarea sau de a o aborda din perspectiva banului. Reuşitele sistemului sunt datorate şi succesului semiologic al acestei constante, banul, care deschide posibilitatea unui discurs unitar, a reducerii tuturor discursurilor la acelaşi limbaj. În momentul în care fericirea individului este declarată preocupare de căpetenie a noului sistem şi fericirea este gândită în universul de discurs al economicului, este deschisă posibilitatea unui nou totalitarism: cel al banului. Onoarea şi gloria sunt, din acel moment, evaluate în bani şi pe domeniul economicului, fiind astfel lansată ca valoare *munca* (eficientă), ea fiind unul din chipurile esențiale pe care omul le are în cadrul discursului economic. Definirea omului pornind de la esența sa, *sufletul* (al cărui chip poate fi văzut doar de Divinitate) este înlocuită de perspectiva exterioară, cea care evidențiază acumulările materiale, obiectivarea interiorității în avere[1]. Valorile ce țineau de atitudinea consecventă față de propria interioritate decad la rangul de afecte, fiind astfel lansată lumea sentimentelor, inferioară celei a rațiunii. Din acel moment esențială este stăpânirea exercitată în exterior, asupra lumii în întregul ei şi asupra unor persoane, pentru stăpânirea de sine fiind inventat psihiatrul şi descoperite psihotropele[2].

[1] Această modalitate de obiectivare a dimensiunii interioare, ascunsă (obiectivarea unei anumite zone din invizibil) este adusă de protestantism. Chipul pe care omul îl arată divinității, *sufletul*, este dublat de o față a sa socială: *averea*. O altă mutație s-a ivit în momentul în care Divinitatea a fost scoasă din ecuație, *sufletul* fiind înlocuit de *spirit* şi *psihic*.

[2] Tot ce ține de domeniul interiorității trebuie să aibă o expresie exterioară sau, cel puțin, să se supună unei instanțe de control externe. *Spiritul* intră şi el în joc, constituind o formă de expresie a interiorității şi soluție pentru o nemurire fără Divinitate. Formele de exterioritate şi cele de control al interiorității puse în joc de modernitate dau seama toate de dorința de control, judecata de apoi exercitată asupra sufletului fiind înlocuită de judecata societății exercitată cotidian (prin sistemul de clasificare *normal-anormal*), de ceilalți sau de psihiatri,

Din valori fundamentale, onoarea şi gloria se mută acum în vecinătatea patologicului, fiind inventate alte ştiinţe (spre exemplu *psihiatria*) responsabile de noile contururi ale normalităţii. Aceste vechi valori devenite acum maladii dau seama de o reorganizare axiologică insidioasă prin recurs la unul din instrumentele de dominare: ştiinţa. Proclamarea valorilor (act de curaj şi de onoare) este astfel înlocuită de recursul la demonstraţiile ştiinţei, prezentată drept arbitru obiectiv al oricărei valorizări. Ştiinţa impune norme, tot ceea ce cade în afara acestora fiind anormal. În bună măsură morala, ca instrument de dominare bazat pe dihotomia *bine – rău*, este înlocuită de ştiinţe şi polaritatea *normal – anormal*.

Formula *morală capitalistă* este cumva contradictorie deoarece capitalismul, cu *societatea de consum* ca formă a sa dominantă, este chemat să demoleze orice valoare de dragul consumului. Rând pe rând au căzut marile tabuuri legate de obiceiurile de familie, accesul la vicii, viaţa sexuală etc., toate intrând în sfera consumului ca bunuri sau ca mediatori publicitari ai consumului.

Nu cred că putem vorbi în cazul motivării consumului de acţiunea unei singure cauze, spre exemplu funcţia sa de ierarhizare socială. Îi este proprie omului şi dorinţa de confort, acţionând pentru a-l obţine în sine, pentru ceea ce el oferă în mod direct, dincolo de funcţia de semn de distincţie socială pe care o mediază obiectele ce intervin în

ori exercitată excepţional, având drept rezultat închisoarea sau moartea. Controlul exercitat de preot asupra credinciosului prin intermediul mărturisirii şi al supravegherii comunitare asupra acţiunilor întreprinse de individ împotriva normelor, deci în dauna propriului suflet, viza protejarea lui de Diavol şi o formă de asigurare pentru judecata de apoi. Acest tip de control este dublat iniţial şi preluat ulterior de controlul statului asupra acţiunilor individului care dăunează societăţii, fiind instituite formele de excludere din societate: închisoarea şi ospiciul. O strălucită prezentare a unei astfel de abordări putem găsi în opera lui Michel Foucault.

asigurarea confortului. Achiziția poate fi orientată de confort, dar are la bază o raportare asiguratorie față de bunuri, ce poate fi gândită din perspectiva instinctului de supraviețuire. Consumul este așadar un compus format din mai multe dimensiuni, putând reține câteva: *nevoia* (specifică cel puțin unora din obiecte), semnificația obiectelor, confortul, rezerva de muncă, rolul consumului în sensul existenței personale etc. În analiza consumului trebuie luate în considerare mai multe „logici" ce-i motivează dinamica, cum ar fi logica semnelor, logica nevoilor, logica producției, toate intervenind în mod variabil în existența *societății de consum*. Tocmai faptul că el presupune sisteme atât de complicate și de ample, neputând fi redus la relația bilaterală între *nevoia consumatorului* și *producție* sau la raportul dintre obiectele produse și consum, justifică discursul despre existența unei societăți ce-l are drept principală valoare a sa. Societatea de consum se inseră pe o simbolistică a Raiului, unde fiecare poate avea tot ce-și dorește, camuflând coexistența Iadului, muncile sale constituind plata pentru bucuria de a consuma.

A acorda valoare lucrurilor înseamnă a le ierarhiza după importanța pe care ele o au pentru *cineva*. Întrebarea care se pune în cazul oricărei axiologii, a oricărei morale, este: spre interesul cui sunt orientate lucrurile? Răspunsurile tipice: spre interesele *omului* sau *societății*. Nu putem prezuma însă existența unui agent moral al societății care este preocupat de o echitabilă aranjare a valorilor. Organizarea se face dintr-o anumită direcție ce coincide întotdeauna cu *locul* în care se află puterea. Astfel că stabilirea valorilor este întotdeauna un act de putere și de susținere a puterii; orice axiologie conturează totodată o ierarhie a puterii ca agent al ordinii ei.

Nu există *un simț înnăscut al omului pentru dreptate*, în sensul că dreptatea ar avea aceleași coordonate pentru toți oamenii, sentimentele morale ținând în bună măsură de

contextul social în care îşi capătă structura conştiinţa. Există însă o continuă preocupare pentru dreptate, ce derivă din naşterea într-un sistem valoric în care ierarhiile au fost constituite de alţii şi nu coincid în mod neapărat cu interesul propriu ori cu pornirile de moment. Contestarea ierarhiilor existente este parte a criticii generale pe care tindem să o facem oricărei societăţi, animaţi de speranţa (iluzorie într-o măsură considerabilă) în existenţa unui sistem mai puţin solicitant în privinţa efortului necesar pentru a supravieţui. Dorinţa noastră de linişte[1] ne determină să imaginăm sisteme sociale în care ne-ar fi mai bine *nouă*, deseori indiferenţi faţă de faptul că multora din cei cărora le este bine acum le-ar fi mai rău (în caz de mustrări de conştiinţă forţăm deseori scenariul imaginând că şi lor le-ar fi mai bine). Acesta este motivul pentru care himerele noastre sociale trebuie să intre continuu în dialog cu ale altora, luând astfel naştere un surogat de vis social colectiv[2]. Această continuă raportare critică la societate are ca efect faptul că în plan politic suntem marcaţi de dorinţa de oponenţi; au constituit pe rând ţintele criticii: religia, capitalismul, comunismul, modernitatea, postmodernismul etc.

În societăţile consumiste există riscul ca indicatorii de creştere economică să devină scop în sine, ratând faptul că ei ar trebui să spună ceva despre existenţa cetăţenilor. Aceştia au o *indiferenţă axiologică*, ratând elemente esenţiale umanităţii, valorizarea lor excesivă ţinând de interesul cuplului *producţie-consum* (deci al tehno-capitalismului) şi nu de cel al existenţei oamenilor. Pe lângă faptul că mă-

[1] O formă latentă de lene ce ne caracterizează, derivată, poate, dintr-o orientare a organismului către eficienţă energetică şi auto-conservare, către o reducere a consumului ori a gradului de utilizare.

[2] Nu există sistem social la care cei ce îi sunt supuşi să adere în mod necondiţionat. Există o nemulţumire continuă faţă de orice ideologie, marea parte din încărcătura ei afectivă derivând din micile nemulţumiri sau inadecvări cotidiene reorientate împotriva sistemului.

soară aspecte predominant cantitative forțându-le o interpretare calitativă (să ne uităm spre exemplu la modul în care se constituie indicatorul *nivelul de trai*), aceşti indicatori cuprind în mod nediferențiat şi *producția de dragul producției*, apariția bunurilor şi serviciilor care nu au impact social, valorizate doar pentru faptul de a fi produse. Producția este considerată pozitivă indiferent de elementele concrete care sunt produse (alcool, tutun, arme etc.); contează *cât* se produce şi nu *ce* se produce, nu *utilitatea* produselor. Chiar şi producerea unor bunuri ce încearcă să repare daunele provocate de producție este contabilizată pozitiv. Nivelul de trai ar putea suporta un alt mod de cuantificare, unul conturat pe două dimensiuni, pozitivul şi negativul, avantajelor consumului urmând a le fi opuse toate neplăcerile societății contemporane: durata tot mai mare a pregătirii profesionale, pierderea şi schimbarea locului de muncă, adaptarea la tehnologie etc.

Tehno-capitalismul va folosi toate ierarhiile valorice de care este nevoie pentru a stimula societatea de consum, raportarea lui la oricare sistem axiologic fiind de fapt relativismul. Spre exemplu, vedem cum nevoia l-a determinat să glorifice într-o perioadă istorică opoziția *cultură – natură*, sau antiteza *om – natură*[1] pentru a vinde tot ceea ce contribuie la izolarea omului de natură; apoi a dezvoltat o altă opoziție menită să mențină tensiunea necesară consu-

[1] Comunismul, rămas fidel perioadei în care a fost fundamentat ca doctrină, respectiv perioadei de apogeu a modernității - epocii elanului industrial, a marşat pe *opoziția om – natură* glorificând puterea omului de a supune natura spre folosul său. Judecat ca ideologie, comunismul a fost astfel anacronic, utilizând tehnologiile contemporane de control a societății în vederea impunerii unui model social de secol XIX. Trebuie să admitem însă că modelul comunist a împlinit unul din posibilii modernității, el fiind cumva un efect ciudat al tehno-capitalismului. De aceea, trebuie să fim atenți la alți posibili ai acestuia ce se pot dezvolta aparent drept curente de opoziție, dar care se structurează pe fundamentele sale ideologice.

mului, respectiv opoziția *artificial – natural*, mutând accentul pe tehnologiile ecologice. Sunt sigur că va continua să activeze alte valori, toate ținând de nevoia sa de menținere a societății de consum.

Raritatea constituie criteriu de ierarhizare a valorilor în societatea de consum, determinând organizarea claselor sociale în funcție de acest sistem axiologic. Societatea de consum, aflată sub semnul progresului, conduce în timp la o creştere a accesului la bunuri, cel puțin a majorități dacă este imposibil a tuturor, însă în acest elan aparent egalizator ea introduce de fapt în consum bunuri (deci, pentru care trebuie să plătim) ce puteau fi găsite anterior acestei confiscări în mod liber. Bogații se orientează către ceea ce Jean Baudrulliard numeşte *noile rarități*[1]: timpul, spațiul, aerul curat, verdeața, produsele ecologice, liniştea, făcând din acestea noile semne distinctive ale bogăției lor. Consumul este nevoie de diferențiere şi conformare la tiparele consumului în mod simultan. Singurul rezultat posibil îl constituie separarea pe clase (sau categorii sociale, pentru a nu fi prinşi într-o viziune marxistă).

Marea reuşită a societății de consum – a reuşit să impună consumul ca valoare socială, făcând din judecata semenilor mijloc de presiune asupra individului pentru a consuma. Mai toate valorile impuse persoanei de către societate implică pe *a consuma*, respectiv cele legate de igiena personală, ținuta vestimentară, spațiul de locuit, pregătirea şcolară, timpul liber, vicii etc. Societatea nu obligă membrii ei doar la a munci pentru a-şi asigura nevoile de subzistență, ci la a consuma tot mai mult şi a munci din ce în ce mai mult pentru a consuma. Astfel încât la final să rezulte o populație ce muncește pentru a transforma Pământul în bunuri de consum şi care trebuie să plătească pentru acoperirea tuturor nevoilor ei, cunoscute şi necu-

[1] Jean Baudrillard, *op. cit.*, p. 71.

noscute (încă), devenite toate esențiale. Cred că nu consumul în sine reprezintă o problemă, ci acest cerc vicios al consumului în care suntem prinşi, consumul transformându-se din mijloc în scop în sine. Problema este că s-a trecut astfel la o metafizică procesualistă, scopul, care în logica unor astfel de proiecte ar trebui să fie un punct final, fiind de fapt un proces nesfârşit.

Societatea de consum tinde să mute în zona imaginii orice dispută legată de valorile personale; faptul de-a apărea într-un anume fel (frumos, îmbrăcat, zvelt etc.) constituie deja o valoare în sine, ce plasează individul pe un anumit palier al „noii ierarhii morale" instituite de acest tip de societate, renunțându-se la tradiționalele raportări față de diferite forme ale interiorității: suflet, caracter, psihic s.a. Disputa se dă în plan vizual, în faptul de-a apărea, eforturile indivizilor fiind canalizate în mare parte spre îngrijirea corpului, preocuparea față de frumusețe, grija obsesivă față de sănătate etc. *Faptul de a apărea* ne ocupă tot timpul şi ne consumă toate resursele, grija față de poziția noastră în imagistica socială fiind suficientă pentru a face din noi docili consumatori ai unei game nesfârşite de produse. Preocuparea față de propriul corp conduce la o nouă formă a luptei cu timpul, ce stă sub semnul rezistenței, şi la noi raportări față de natură, orientate către redefinirea naturalului. Din momentul în care suntem prinşi în acest *noi* ideologic, intens promovat, suntem traşi în vâltoarea consumului necesar pentru a-l întreține. Imaginile erotice care impregnează cotidianul, parte integrantă a standardelor vizuale, nu sunt dublate de un reviriment al sexualității omeneşti, ivindu-se doar potențarea socială a acestui mod de afirmare individuală.

În orizontul consumului limba ajunge să se subordoneze acestuia, vehiculând predominant semnificanții ce-i caracterizează discursul. Dintr-o perspectivă matematizantă putem spune că ajung să fie cel mai frecvent utilizate cuvin-

tele legate de consum (sau cu sensuri ce trimit la acesta) şi cea mai mare parte a timpului individual alocat discuțiilor este dominant de aspecte legate de consum. O minte ce îşi capătă conturul într-un astfel de univers lingvistic are o probabilitate foarte mare de a-şi ierarhiza valorile personale în funcție de principalul semnificant: *consumul*.

Obiectele de consum depăşesc valoarea lor de întrebuințare, fiind „îmbogățite" cu valoarea lor de semne ce intervin în noul tip de comunicare şi în procesul diferențierii categoriilor sociale. Deoarece în orice tip de lume obiectele vor avea întotdeauna calitatea de semne, fiind imposibilă o relație „tăcută" cu ele, o epurare a calității de semn pentru a rămâne doar la valoarea de utilizare fiind imposibilă, nu pot avansa o teorie a „tunderii" obiectelor de orice alte conexiuni. Cred însă că este utilă dezvoltarea unei strategii educativo-culturală prin care să limităm calitatea de obiect semn şi să tindem către valoarea de utilizare, această atitudine fiind în balans cu posibilitățile concrete ale indivizilor. Altfel spus, avem o cheltuială imensă de efort şi de existență pentru consumul calității de semn în cazul unor întregi categorii de persoane (şi, corelativ, de obiecte) pentru care această raportare conduce la epuizare datorită posibilităților limitate. Or, tocmai pentru aceste situații trebuie o cale de detensionare, prin limitarea recursului la calitate de semn şi rezumarea, cât mai mult posibil, la utilitate.

În postmodernitate orice persoană îşi are propriul „sistem de valori"[1] pe care şi-l doreşte respectat; el stă la baza afirmării de sine. Toate ideologii doresc să prindă în laţul sistemului lor (să convingă) microsistemele axiologice individuale. Deoarece consumismul are drept principală trăsătură consumul de masă, în interiorul acestuia cetățenii încearcă să-şi structureze identitatea prin intermediul deosebitului, a modelelor unicat sau a seriilor limitate; este mo-

[1] E mai curând vorba de un *sentiment al valorii personale* ce suferă forme de structurare şi încadrare sistemică, în efortul de argumentare (şi auto-argumentare) a veridicității şi necesității sale.

dul în care indivizii, prinşi în lumea consumului, îşi exprimă nostalgia după faptul de a deveni persoană. Doar că în felul acesta ia naştere o *industrie a deosebitului*, ce aruncă în consum obiecte tot mai excentrice, deseori chiar şi simboluri spirituale căzute acum la stadiul de semne ale unei aspirații dezorientate către lumea în care acestea şi-au dobândit sensul.

Sistemul diferenţelor introdus de calitatea de semne a obiectelor de consum este responsabil de presiunile cărora trebuie să le facă față indivizii pentru a-şi armoniza posibilitățile financiare cu necesitățile de consum. Or, această armonie nu este accesibilă tuturor persoanelor şi nu poate fi susținută pe termen lung de toți. Astfel ajung în categoria *infractorilor* o bună parte din cetățenii care fie nu fac față condițiilor impuse pentru câştigul material necesar susținerii standardului de consum la care se simt îndreptățiți, fie doresc să scurtcircuiteze tot ciclul câştigului, ajungând la nivele foarte ridicate de consum raportat la ceea ce şi-ar permite pe cale cinstită. Societatea de consum admite însă şi situări dincolo de lege dacă este vorba de interesul consumului. Mai mult chiar, legalitatea unei situații depinde în bună măsură de locul pe care-l ocupă autorul ei în ierarhia societății de consum. Cum accesul la putere este condiționat atât de capacitatea mare de consum cât şi de posibilitățile de potențare a consumului (a avea o afacere intră în această categorie), cei care au posibilități acționează mai degrabă pentru intrarea în legalitate a situațiilor pe calea modificării legilor decât prin limitarea acțiunilor proprii. În mod inevitabil tehno-capitalismul este orientat spre a legifera mai curând în funcție de utilitate, de interesele funcționale ale societății de consum, decât pentru împlinirea unei dreptăți sau egalități ideale[1]. De altfel, în

[1] Perspectiva analitică este coerentă cu o astfel de abordare în planul normelor sociale, ea fiind orientată înspre abandonarea principiilor în favoarea soluționării circumstanțiale a problemelor.

orice sistem politic legile sunt coerente cu interesele grupului aflat la conducere în mod formal sau informal. Constituie o miză a acestor rânduri şi evidenţierea principiilor informale care stau la baza funcţionării societăţii, pentru a arăta *adevărata faţă* a sistemului[1].

În spiritul temei găsesc la J. Baudrillard următorul gând: există un câmp inconştient al logici sociale (cu referire în special la consum)[2]. Simţeam necesitatea acestei idei în vederea explicării motivului pentru care discursul individual asumat la nivel conştient în legătură cu consumul este concentrat pe logica nevoii (trimiţând astfel la o cauzalitate neconştientizată), ea oferind justificări suficiente pentru a motiva munca necesară posibilităţii de a consuma. O altă idee: *diferenţele naturale* sunt înlocuite cu *diferenţele produse* din dorinţa de a impune propria logică a diferenţelor care să stimuleze consumul. Cred că instalarea cetăţeanului în diferenţele naturale îl poate răpi din braţele consumului, având posibilitatea aflării propriul fundament pornind de la care se deschide şansa raportării critice la consum.

Este posibil ca societatea abundenţei să fie o transfigurare a unui ideal ancestral, care însă în forma sa iniţială, nu presupunea şi producţia. Abundenţa nu aduce însă cu sine vreo formă de pace socială, nevoia de diferenţiere fiind mai puternică decât liniştea ce ar trebui să survină odată cu împlinirea unui ideal. Societăţile ce stau sub semnul relativei bunăstări secretă violenţă în egală măsură cu cele sărace: copii născuţi în belşug găsesc în violenţă modalitatea gratuită de investire a propriilor energii, încercând să se afirme pe această cale. Sunt copiii noştri, chiar dacă, în baza reflexului de a pune răul pe seama alterităţii, ne amăgim că sunt copiii *lor*. Semn că răul social pândeşte în

[1] Fără ca prin asta să am în vedere o dezvăluire ce conduce la răsturnarea lui.
[2] Jean Baudrillard, *op. cit.*, p. 117.

vecinătatea noastră, existând riscul de-al instaura cu fiecare gest.

Raportarea critică la consum a condus la adaptarea consumului la cerințele criticii, lansându-se în circuitul consumului modele de autenticitate; de fapt, este vorba de a vinde produsele prin intermediul unor noi imagini ce vin să satisfacă nevoia de autenticitate. Singura diferență o constituie prețurile mai mari ce trebuie plătite pentru unicitate, sumele suplimentare acoperind costurile necesare creării noii imagini. Dorința de autenticitate este astfel potolită cu imaginea autenticității, accesul la simboluri comerciale fiind suficient pentru a potoli setea de sine.

Societatea de consum este dovada clară a imposibilității unei egalități sociale, în condițiile în care *diferențierea* și *diferențele* constituie tocmai motorul ei. De aceea, democrația în condițiile societății de consum[1] nu-și poate asuma decât pretenția unei egalități a șanselor, nefiind coerentă cu idealul egalității totale[2]. Tendința este de a

[1] Este posibilă democrația fără societatea de consum? Ceea ce înseamnă: este posibilă democrația în absența tehno-capitalismului? Dacă este imposibilă, și analiza relației dintre cele două tinde spre această concluzie, atunci maximum de egalitate permisă este egalitatea de șanse. Analiza libertății ar trebui în acest caz să purceadă la cercetarea limitelor egalității de șanse pentru a descoperi sensul libertății în democrația contemporană.

[2] Nu cred că o astfel de egalitate este posibilă și nici măcar de dorit; am în vedere aici diferențele naturale dintre oameni în ceea ce privește posibilitățile intelectuale, fizice și cele derivând din contextul de lume în care se nasc (nu interesează aici diferențele de rasă; rămâne însă deschisă problema diferențelor culturale). Ceea ce nu va împiedica promovarea ideologică a diferitelor idealuri egalitare, deoarece ele corespund unei anumite orientări a simțului contemporan al dreptății. Rămâne de cercetat în ce măsură *dorința egalității*, parte a *simțului dreptății*, este dată de un înnăscut și cât este dependentă de inocularea ei ideologică în sfera culturii, devenind astfel una din *meme*-le cu un mare succes istoric. Cert este că toate narațiunile egalitare se bucură de succes în rândul majorității.

clasifica orice mişcare egalitaristă, ce militează pentru anularea inegalităților naturale, ca fiind de stânga. În aceste condiții este evident că democrația este sensibilă la atacuri din această direcție, idealul egalității prinzând în plasa sa pe toți cei care nu reuşesc să se înscrie în această logică a diferențelor prin consum datorită în special absenței posibilităților materiale. Cât timp idealurile sociale vor fi dominate de aspirații egalitare lupta politică se va menține într-o logică a opoziției stângii față de dreapta, preluând teme şi ecouri ale disputelor instituite în cadrul modernității. Abia redefinirea idealurilor egalitare mai aproape de posibil va putea face trecerea la un alt tip de gândire politică, odată cu instituirea noilor libertăți. Rămâne însă în acelaşi timp deschisă posibilitatea apropierii de idealurile egalitare contemporane prin intermediul tehnicii, ingineria genetică şi medicina părând a fi tot mai aproape de egalitatea prin naştere. Această perspectivă reflectă rolul politic al bioeticii[1], în condițiile în care este în joc însăşi esența umanului. Decizia umanității de a-şi modifica propriile-i fundamente, prin intermediul *egalității genetice*, poate deschide un alt domeniu al posibilului umanității, cu consecințe greu de anticipat, inclusiv în plan politic.

Limbajul şi comunicarea ca medii ale consumului; consumul ca limbaj

Societatea de consum înseamnă *controlul asupra semnelor* şi încercarea de a controla limbajul. *Consumul* este *una din formele discursive* ce aspiră la controlul puterii (reuşind de cele mai multe ori), prin dorința sa de a fi *unica*

[1] Bioetica este unul din chipurile relației dintre politică şi ştiință, având ca miză o repoziționare a controlului politic asupra tehnicii pornind de la fundamentarea pe axiologia viului.

formă de discurs, diferențele (lingvistice, comunitare, de tradiție etc.) trebuind să se desfășoare în interiorul său[1]. Controlul limbajului este centrat pe controlul referinței, fiind preferate sensurile ce trimit la consum, în dauna altor tipuri de trimiteri. Modul de-a fi al tehnicii (mai ales în comunicare şi în *zona de semnificare* a tehnicii)[2] este marcat de utilitate şi discurs în mod simultan, un discurs insidios în care sensurile sunt camuflate în omogenitatea mediului.

Publicitatea, deşi pusă în scenă de actori diferiți, contribuie la închegarea unei noi dimensiuni a lumii, în special prin recursul la acelaşi „limbaj", la un mod de semnificare identic. Publicitatea se dezvoltă în mod parazitar pe zona de încredere constituită de existența limbajului[3], injectând treptat neîncredere în comunitatea vorbitorilor aceleiaşi limbi. În acest sens este necesar să fim atenți la parazitarea limbajului de către publicitate, la instrumentalizare şi utilizarea lui abuzivă, la manipularea sensurilor de bază sau figurate ale cuvintelor în interesul consumului şi la efectele neplăcute pe care această atitudine le aduce cu sine. Să observăm faptul că mintea noastră este infestată de nonsensuri, de modificările abuzive de sens, produse de publicitate. Într-o societate dominată de simțul proprietății ratăm

[1] În condițiile în care societatea de consum tinde să absoarbă toate tendințele de diferențiere (orice diferență urmând a-şi căpăta chipul în interiorul ei); acolo unde nu reuşeşte cu această strategie încearcă să profite de conflictele ivite, acoperindu-le nevoile şi întreținându-le existența.

[2] Tehnica, prin structura sa şi prin intermediul gadget-urilor, este din ce în ce mai prezentă în limbaj, modulându-i felurile de-a fi şi de-a semnifica. Este vorba de o funcție suplimentară celei de mediu de comunicare, care-i este deja constitutivă.

[3] Limbajul demonstrează existența şi permanența unei zone de încredere reciprocă a membrilor comunității care-l rostește, parte componentă a capitalului social, la a cărui menținere, variație de intensitate sau răspândire contribuie.

proprietatea publică asupra limbajului,[1] permițând toate abuzurile imaginabile asupra lui. De aceea, formele de impozitare pentru susținere instituțiilor de stat care intervin în supraviețuirea limbii, începând cu Şcoala şi terminând cu Academia, sunt justificate, cel puțin atâta timp cât aceste instituții îşi fac datoria. Pentru aceleaşi considerente şi activitățile de mecenat sunt în interesul afacerilor, scriitori lucrând implicit la menținerea unei anumite dimensiuni a limbii ce este folosită de publicitate.

În acest domeniu cred că mai multă rigoarea n-ar strica, începând cu interzicerea abuzurilor oficiale de limbaj. Putem observa că suntem manipulați politic prin medierea limbajului, că acesta, în forma sa oficială, a devenit un spațiu al libertăților nelimitate pentru politicieni şi pentru putere. Controlul discursului, sau impunerea discursului propriu ca formă de putere, are ca principal mediu limbajul. Nu sunt un adept al cenzurii, însă, având în vedere extinderea continuă a controlului public în dauna spațiului comunitar, adică o tendință a controlului către nelimitare, *o formă de cenzură a accesului puterii la limba* cred că ar fi binevenită. Pentru asta am avea nevoie de un limbaj politic special, care să excludă posibilitatea ambiguităților; un limbaj „matematic" pentru politică. Şi, suplimentar, avem nevoie de artă ca dimensiunea de libertate şi reconstrucție a limbajului.

Limbajul cade la nivelul consumului, fiind perturbat de la funcția sa esențială, aceea ce mediu al comunicării, prin modalitatea în care este utilizat de strategiile de marketing, prin accentele pe care publicitatea le pune, utilizându-i capacitatea de semnificare şi de comunicare în interesul consumului. Există astfel o dominație asupra limbajului

[1] Fără continua reconstrucție a limbii, la care contribuie decisiv autorii, acțiunea publicității asupra limbajului ar intra într-un cerc vicios datorită modificării structurilor acestuia (şi diminuării încrederii vorbitorilor în el).

(dincolo de prinderea sa în discursurile puterii şi concomitent cu aceasta), exercitată prin intermediul mijloacelor de comunicare ce vin să impună modalități noi de a accentua unul sau altul din sensurile posibile (accente de consum), tinzând a face din ele utilizări dominante. Se creează astfel un nou strat al limbii, în care se vehiculează drept sensuri tari tot ce are legătură cu consumul, restul sensurilor posibile fiind toate slabe, ba chiar desuete. E un strat ce se întinde treptat şi asupra celor profunde[1], captând tot mai mult în circuitul consumului dimensiunile culturii.

Miza tehno-capitalismului o constituie prinderea şi menținerea cetățeanului în acest strat al consumului şi al controlului prin intermediul consumului. Limbajul de lemn al totalitarismelor are drept corespondent în *democrația de consum* circularitatea limbajului, limbajul de vânzare şi control, altfel spus *limbajul de consum*, specific societății consumiste. E o altă formă de cădere a limbajului, în care cumpărăm mai curând semnificații decât obiecte, întreaga industrie a marketingului fiind mobilizată să producă aceste

[1] Această perspectivă critică stă în orizontul unei maniere elitiste de abordare „păcătuind" prin faptul că se desfăşoară în cadrul unui discurs ce pune *autenticitatea* drept principala sa valoare. Cum însă şi discursul orientat de *autenticitate* este prins în circuitul consumului, cred că miza ar trebui s-o constituie o formă de *normalitate*, ale cărei caracteristici nu trebuie căutate într-o vârstă de aur, ci conturate de fiecare dată, pentru fiecare *forma mentis*. Judecata trebuie să pornească de la statutul ontologic al acestui strat: din moment ce el există trebuie luat în considerare ca atare, drept formă de *a lumi* ce şi-a căpătat conturul în orizontul posibililor umanității. Suplimentar, judecata este întotdeauna alegere: a stabili care forme sunt autentice şi care sunt inautentice ține în bună măsură de opțiunile indivizilor, prinşi în diferite forme de comuniune de opinii şi valori. Problema o constituie pericolul pe care societatea de consum îl aduce asupra capacității cetățeanului de-a avea opțiuni, de-a contura un domeniul volițional propriu, chiar dacă pornind de la ofertele lansate de o anumită *lume*.

semnificații de consum[1]. Această societate întreține concurența în a produce obiecte-semn (ca şi semne-obiect), întărind astfel discursul consumului.

Consumul anulează diferențele naturale dintre indivizi; îndemnul „Fii diferit!" înseamnă de fapt *Fii asemenea tuturor celor care consumă o categorie sau alta de produse!* În felul acesta tipurile organizate pe baza consumului constituie de fapt comunități pseudo-culturale, în cadrul cărora liantul cultural (limbă, artă etc.) este înlocuit de capacitatea obiectelor de a semnifica. Efectul de globalizare derivă în special din pseudo-comunicare şi pseudo-comuniune ivite pe baza capacității obiectelor de a semnifica, mergând chiar până la pretenția generării sensurilor tari ale existenței în sfera lor.

Echivalența semnelor, caracteristică pseudo-comunicării, este vizibilă la nivelul mijloacelor de comunicare, unde ştirile, documentarele sau emisiunile de divertisment sunt amestecate cu reclamele, în cadrul aceleiaşi *dimensiuni spațio-temporo-virtuală* ce dă sensul tare al realului. Consumul capătă astfel o demnitate egală cu *evenimentul,* gesturile care-l fac posibil actualizând sentimentul aflării în centrul evenimentelor[2]. În cadrul societății de consum *realul* este transferat în această dimensiune *spațio-temporo-virtuală*, luând forma *aici-acum-oriunde-oricând*, un amestec de dimensiuni sau, mai curând, o sinteză a două dimensiuni spațiale şi două temporale în mod simultan. Mijloacele de comunicare capătă aşadar, în irealitatea lor, un

[1] *Semnificațiile de consum* sunt posibile doar într-un context de sens caracteristic, respectiv pe fondul *lumii consumului*. Pe această cale este generat un discurs specific în cadrul căruia îşi capătă coerența semnificațiile de consum .

[2] Sentiment născut din dorința conştiinței indivizilor de aflare a unui Centru al timpului pe care-l trăiesc, situarea în imediata vecinătate a evenimentelor care dau sensul epocii fiind modalitatea de salvare pe care o aduce cu sine Istoria.

exces de realitate, devenind *centre ale lumii*, puncte de orientare pentru consum şi pentru propria existență, într-un amestec subtil şi eficient.

Trăim o degradare a realului prin abundența de semne, ce vin să instituie lumi paralele cu lumea care anterior îndeplinea condițiile necesare şi suficiente pentru a da seama de sensul tare al realității. Semnele, majoritatea generate de ordinea consumului şi a producției, instituie *mai mult ca realul*, generând noi spații ale trăirilor individuale şi conectând în felul acesta existențele cu coordonatele specifice acestor spații. Ajungem astfel la situații în care cea mai mare parte a existenței este trăită în „lumi paralele". Unul din pericole în acest caz îl reprezintă încercarea de a transfera valori între lumi, de a aduce *în real* valorile specifice lumilor imaginare. Globalizarea, spre exemplu, este efectul coincidenței acestor lumi imaginare, fiind un construct ce porneşte de la „realitățile" instituite de ordinea consumului şi a producției. Ordinea consumului instituie astfel de pseudo-transcendențe, ce vin să împlinească o nevoie metafizică a omului.

Redefinirea sensului libertății în contextul modernității şi societății de consum

Distanța care-l separă pe cel ce pleacă la război datorită temerii de a nu fi pedepsit, de cel care porneşte la luptă din dorința de a-şi afirma propria libertate este una ce conturează limitele spațiului libertății. În plin elan pentru afirmarea liberalismului, modernitatea a adus cu sine obligația bărbaților de a lupta, instituind astfel războiul total, forma cea mai radicală de totalitarism. Este chipul în care noul stăpân, statul modern, îşi exercită unul din drepturile fundamentale pe care le are asupra cetățeanului: dreptul la viața (şi la moartea) sa. În acest domeniu eficiența statului

întruchipează totalitarismul, reconfigurat sub chipul datoriei. Atenția fiindu-ne orientată ideologic, reuşim să vedem doar întruchipările sensului tare al totalitarismului, intensiunea sa, acele forme de guvernământ care instituie controlul total, ratând sensul său slab dat de extensiunea sa, de intervenția statului în toate domeniile vieții sociale[1].

Sensul tare al umanismului, în perspectiva sa contemporană, antrenează o categorică respingere a războiului deoarece implică valorizarea tuturor oamenilor. Numai că această definiție ratează dorința oamenilor de luptă ca posibil scop al existenței. Într-o lume în care aproape toate culturile propun, de cel puțin câteva secole, *eroul* ca o valoare esențială accesibilă la nivel individual, cu un vizual contemporan dominat de filme despre lupte locale sau interplanetare, oamenii vor fi atraşi inevitabil de acest mod de afirmare ce poate da seama de un sens al existenței. Pompoasele definiri contemporane ale omului coexistă cu frecvente promovări ale atitudinilor belicoase. Conform tradiției de instituire a puterii sale asupra altor viețuitoare şi Pământului pe calea violenței, omul va continua să dea frâu pornirilor violente care i-au devenit natură. Marele paradox al culturii îl constituie străduința sa de a institui forme de control asupra unor porniri care sunt esențiale pentru ca omul să aibă locul pe care-l deține. Din această perspectivă, cultura este încercarea continuă de a găsi echilibrul între violențele ce dau sensul puterii şi normele culturale ce doresc integrarea socială şi donarea identității. Până acum şi-au dovedit eficiența în inhibarea răului: religia, culpabilizarea şi crearea conştiinței morale (efectul primelor două). Toate trei au însă o ambivalență axiologică, orientându-se predominant în funcție de interesele puterii.

[1] Statul modern s-a născut cu o tendință către totalitarism, ce răbufneşte sub diferite chipuri. Pe fondul acestei tendințe s-a profilat şi consumul.

Capitalismul liberal, o societate ce afirmă egalitatea[1] drept valoare fundamentală, este marcată de o profundă contrazicere a egalității de către inegalitatea în fața morții (în lupta cu moartea) prin posibilitatea de a beneficia de servicii medicale în funcție de nivelul veniturilor. Ea poate constitui un punct de plecare în analiza libertății pe care o permite cetățeanului, în condițiile în care vorbim de o inegalitate ce afectează *datul* său, şi anume durata existenței. Observăm astfel că tehno-capitalismul a dezvoltat măsuri eficiente de modificare a duratei vieții, inclusiv pe calea creşterii gradului de confort, însă accesul la acestea rămâne inegal, judecata de ansamblu făcându-se statistic, pe baza majorității. În acest sens una din reuşitele consumului o constituie nevoia de a trebui să-ți cumperi propria sănătate sau să plăteşti pentru *normalitatea* propriei corporalități.

Normalitatea exercită o puternică funcție ideologică, fiind unul din pilonii oricărui discurs al puterii. Acest fapt este vizibil în modificarea istorică pe care o suferă definițiile normalității. De altfel, în sens etimologic termenul desemnează gradul de adecvare la norme; ori ştim că odată cu modernitatea normele „cad" în imanență, fiind expresia unei alegeri a umanității. Astfel, normele *se fac*, impersonalul *se* fiind expresia orgoliului de a stabili reguli şi laşității de a asuma responsabilitatea lor. În momentul în care modernitatea împuterniceşte societatea (ulterior întreaga omenire) cu dreptul de a stabili reguli este introdusă în schemă şi culpabilizarea socială pentru efectele noilor norme. Dintr-o dată trebuie să asumăm ca fiind *ale noastre* atât regulile cât şi efectele neplăcute pe care acestea le poartă cu ele. Se dezvoltă astfel o dimensiune laică a conştiinței morale, inserându-se pe ceea ce crease anterior

[1] Trebuie însă să precizez că este vorba de egalitatea de şanse, ceea ce, aparent, ar schimba modul de abordare. Dacă însă egalitatea de şanse conduce la o astfel de inegalitate majoră atunci problema îşi păstrează întreaga gravitate.

creştinismul. În spatele acestui circuit al împuternicirii formale a poporului pentru stabilirea regulilor, urmat de responsabilitatea asumării lor, împreună cu efectele secundare, stă ascunsă Puterea. Astfel că marea reuşită modernă şi contemporană a Puterii o constituie camuflajul, în spatele iluziei că ea este accesibilă tuturor, ba chiar a celei că aparține tuturor.

În societatea de consum libertatea ia forma libertății de a alege dintre produsele deja prestabilite de alții; nu e nici măcar libertate de a alege ce nevoi trebuie satisfăcute şi cu ce obiecte. Deşi consumul este pontat în dreptul libertății, ca libertatea de *a consuma,* dar şi ca libertate de *a face* mediată de ceea ce este achiziționat, fiecare obiect cumpărat vine să ne constrângă cu limitele sale, pe care le aduce odată cu libertățile pe care le permite. Să privim, spre exemplu, telefonul celular: vorbim liber cu oricine dorim şi oricând, avem, se pare, o comunicare mai bună cu cei apropiați; în acelaşi timp însă trebuie să fim atenți unde îl punem (există o obsesie contemporană de genul: Unde mi-am pus telefonul?), dacă este încărcat, în ce rețea vorbim, cât vorbim, dacă am plătit factura, suntem nevoiți să muncim pentru a o putea plăti (aruncând banii pe vorbe; deci libertatea de a comunica dintr-o dată începe să coste), intervine constrângerea regulilor de comportament cu el etc. Devine vizibil faptul că societatea de consum aduce cu ea, mai curând ideologia libertății decât *o* libertate.

Una din obiectualizările societății de consum o constituie *dispozitivul*, acel obiect menit să facă ceva nou, ori ceva vechi într-o manieră nouă. *Dispozitivul* este încărcat cu caracteristici simbolice, considerându-se că el ajută neapărat cu ceva pe cei care-l cumpără[1]. Chiar dacă are o

[1] Îmi amintesc obsesia postrevoluționară a unui coleg pentru dispozitive, apogeul constituindu-l bucuria cu care a achiziționat un desfăcător automat de conserve, satisfacție de neînțeles pentru mine în condițiile în care utilizarea lui concretă tindea către zero. Acel

mulțime de funcții neutilizabile, de multe ori chiar necunoscute posesorului, acestea dau însă sentimentul unei *rezerve de utilitate*, ce este pontată în dreptul unui surplus de libertate.

Introducerea în existența indivizilor a tot mai multe nevoi încărcate axiologic, operațiune pseudo-culturală specifică societății de consum, suportă o judecată negativă din perspectiva împovărării existenței, respectiv a scăderii sentimentului de libertate. Cu toate că putem vorbi de o creştere a complexității umanului, chiar de apariția unui nou umanism, este evident în acelaşi timp efectul de sporire a limitelor personale, ce are drept echivalent o restrângere a libertăților proprii. Timpul suplimentar necesar pentru satisfacerea tot mai multor nevoi poate fi gândit în mod ideal ca un timp pierdut; ceea ce conduce la o scădere a duratei existenței, chiar în condițiile unei creşteri efective a speranței de viață antrenată de sporirea nivelului mediu al bunăstării.

Una din marile probleme ale modernității (şi atu totodată) o constituie reducerea spațiului de joc pe care-l lasă cetățeanului în definirea propriilor scopuri, aruncarea sa în brațele responsabilității pentru sensul propriei existențe în spațiul de joc al noilor valori. Victoriile temporare asupra democrației au avut la bază propuneri riguroase privind sensul existențelor individuale (prin absorbirea lor în sensuri colective), asumare responsabilității privind îndreptățirea şi eficiența sensului pe care ele îl propuneau (şi îl impuneau) existenței celor pe care i-a captivat. Altfel spus, ele au câştigat pe fondul unei prea mari libertăți pe care a lăsat-o inițial liberalismul cetățeanului. Abia introducerea consumului de masă a reuşit să salveze (temporar) individul din pericolul politic pe care-l reprezintă angoasele

dispozitiv nu numai că era o bucățică din Occident, simbolizându-l, ci îi oferea colegului sentimentul unui anumit status social.

existențiale. Pentru acoperirea acestei „breşe de securitate" democrația a fost nevoită să-şi accentueze dependența de capitalism şi tehnică, completându-şi ideologia cu consumul de masă. Masificarea cetățenilor, care permite controlul social, s-a făcut prin preluarea inițiativei în ceea ce priveşte sensurile existenței cetățenilor, acestea fiind toate propuse (şi impuse prin tehnici de manipulare) de ideologia societății de consum. Este momentul naşterii neo-liberalismului; de fapt, al sfârşitului liberalismului, statul şi societatea (la rândul ei o dimensiune a statului) confiscând tot mai mult din ceea ce aparține cetățeanului. La umbra sloganului „Proprietatea este sfântă!" s-a desfăşurat o amplă acțiune de confiscare pe zona a ceea ce este *propriu* cetățeanului. Diversificându-i modurile de a avea (prin intermediul tehnicii), i-a confiscat posibilitățile de a fi. Sub masca marilor narațiuni pe tema libertății şi eliberării[1] s-a desfăşurat o perseverentă acțiune de confiscare a ceea ce persoana are propriu, în vederea „eliberării" sale pentru consum. Omul contemporan a fost determinat să se definească în cea mai mare măsură prin intermediul produselor pe care le achiziționează, după criteriul nivelului de consum pe care şi-l permite, judecându-şi chiar propria libertate în funcție de aceste criterii. Nu se mai întreabă (şi nimeni nu-i vorbeşte) de costurile acestei libertăți, înscriindu-se „voluntar" în limitele libertății permise de societatea de consum. Acesta este *omul nou* şi aceasta este fața maximei libertăți adusă până acum de *Progres*. În definitiv, acesta este însuşi sensul progresului (cel puțin până acum).

[1] Unul din sensurile tari ale Progresului îl constituie procesul continuu de eliberare a omului *de ceva*, cu pretenția de a-i restitui un sine pe care de fapt i-l creează. Libertatea are de fiecare dată sensul unei *eliberări de ceva* şi *pentru un altceva* prestabilit (îndeobşte pentru consum). Această predefinire a spațiului libertății posibile din prisma unui interes social secundar, trasează limite libertății, însă sub chipul unei ideologii eliberatoare.

Sensul a tot mai multe din libertățile noastre ne este confiscat de discursul public, distrăgându-ni-se atenția de la modalități proprii de a pune întrebările esențiale. Într-o epocă în care cuvântul *libertate* este pe buzele tuturor, ne este sechestrată esența prin intermediul judecăților cu care suntem împănați odată cu întregul confort pe care ni-l aduce tehnologia. Spre exemplu, în loc de libertate, S.U.A. ne oferă actualmente o poveste despre libertate, foarte bine vândută datorită unei eficiente politici de marketing; un continuu şi abil discurs despre libertatea pe care o oferă modelul democratic american, ce doreşte să uităm până şi modul în care trebuie să ne întrebăm despre libertate şi despre rostul acestuia în ierarhia valorilor personale. Soluția tehno-capitalismului pentru libertate este să investească tot mai mult în a ne convinge că suntem liberi şi că doar pe calea consumului poate fi atinsă libertatea.

Angoasele consumului

Trăim într-o lume în care suntem continuu asaltați de oameni ce încearcă să ne convingă de ceva: să votăm într-un anume fel, să cumpărăm un produs sau altul, să facem anumite gesturi etc.; nu sunt interesați de ceea ce suntem, ci de ceea ce doresc ei să devenim. De aici rezultă o formă de angoasă a omului contemporan, ce izbucneşte uneori prin diferite forme de manifestare: stres, sinucidere, obezitate etc.

Modernitatea proclamă dreptul omului la fericire, stabilind totodată coordonatele acesteia, în cea mai mare parte orientate către *a avea*. Inevitabil, modernitatea stă sub semnul opoziției pe care a făcut-o regimului aristocratic, forțând *averea* drept criteriul privilegiat al accesului la putere şi, într-un chip ciudat dar coerent cu fundamentele

doctrinei liberale, la fericire[1]. Prescrierea coordonatelor fericirii individuale şi colective constituie una din modalitățile esențiale de confiscare a discursului public, idealurile cetățeanului fiind forțate să se constituie în interiorul acestui tip de retorică. Marele avantaj competitiv al ideologiei liberalo-capitaliste îl constituie dublul ei discurs: spiritual, axat pe egalitate şi libertate, şi „material", axat pe succesul economic şi progresul tehnologic. Reuşita este dată în bună măsură de o anumită formă de confiscare a ştiinței (una insidioasă) realizată prin intermediul conceptului de *progres*, termenul cheie al acestei ideologii. Important pentru ideologia liberală este de asemenea faptul că instaurează o nouă *forma mentis*, lansând astfel *lumi* ce se perpetuează[2].

Noua logică capitalisto-democratică, cea a consumului, conduce în mod invariabil către o tot mai complexă civilizație urbană, facilitând apariția *consumatorului total* (tot ceea ce consumă trebuie să plătească; după apă va urma în curând şi aerul[3]), acesta fiind forțat totodată să devină muncitorul ideal (obligat să muncească pentru a plăti fiecare aspect al existenței sale). Modernitatea trece astfel de la stăpânirea naturii prin intermediul tehnicii la controlul ei economic, natura luând forma *resurselor*. Costul exis-

[1] Din acest moment începe decăderea valorilor interne, tot ceea ce nu suportă o formă de obiectivare, de preferat materială, fiind treptat eliminat din registrul axiologic oficial. Până şi formele de fericire admise sunt selectate preponderent din registrul celor obiectivabile. Două sunt aşadar acțiunile care conduc la un control total: obiectivarea unei bune părți din interioritate şi instituționalizarea interiorității sub forma psihicului, dublată de instituirea specialiştilor în normalitatea şi normalizarea acestuia: psihologul şi psihiatrul.

[2] Mai mult chiar, mentalitatea liberală, ce ia forma *lumii occidentale*, tinde să se mondializeze prin intermediul celor două vehicule extrem de eficiente: capitalismul şi tehnologia.

[3] Dacă ne gândim la aerul condiționat şi la diferitele forme de ventilație deja plătim o parte din aerul pe care-l respirăm.

tenței individuale creşte continuu odată cu depărtarea de natură, angrenajele sociale din ce în ce mai complexe forțând individul să învețe şi să muncească tot mai mult. Gândită după diferite standarde de *a şti* şi *a face*, maturizarea indivizilor este tot mai târzie, eforturile legate de dezvoltarea unei cariere consumând cea mai mare parte a elanului vital. Societatea contemporană forțează omul contemporan la dominare de sine prin intermediul lungului parcurs şcolar, în care individul trebuie să-şi controleze pornirile pentru a avea rezultate cât mai eficiente, şi prin obligația de a munci pentru a-şi găsi un loc în interiorul ei, presându-l, în acelaşi timp, spre o anumită formă de libertate: *libertatea consumului*.

Societatea de consum promovează astfel ca valoare fundamentală a omului *libertatea de consum*. E însă o *libertate toxică*, ce antrenează o serie de renunțări, deseori chiar renunțarea la existență. Traiul axat pe *libertatea de consum* este o formă slabă de *a fi*, în cadrul căreia individul este captivul efortului necesar satisfacerii consumului şi cântecului de sirenă al varietății produselor. Abundența de stimuli şi solicitări cu care ne întâmpină societatea contemporană poate genera *oboseala de a trăi,* căreia îi dăm uneori şi numele de *stres*. Stresul exprimă angoasa existenței față de mediul în care trebuie să se desfăşoare.

În *societatea de consum* omul *consumă* obiecte-semn şi *se consumă* pe sine în formele prestabilite de-a fi, respectiv cele introduse pe piață de strategiile de marketing specifice acestei societăți. Ceea ce lipseşte este *autenticitatea*[1]

[1] *Autenticitatea* are o funcție contra-ideologică (devenind însă, la rându-i, *ideologică* în momentul în care este prinsă într-un discurs), încercând să sugereze un alt mod de-a fi al omului, opus căderilor specifice diferitelor tipuri de societate. Nu pot da o definiție a *autenticității*, aceasta fiind imposibilă în condițiile în care ea are mai curând un caracter apofatic, de orientare, făcând posibilă evidențierea modurilor *inautentice* ale existenței. Ea nu este atât un *telos* cât mai

existențelor prinse în jocul pseudo-sensurilor pe care societatea de consum le propune pentru indivizilor ce-o alcătuiesc.

Marea temă a filosofiei politice contemporane, *alienarea*, ce semnifică dezacordul omului cu sine însuşi, a fost rezolvată parțial de către neo-liberalism prin postularea unei cunoaşteri totale a omului (recursul la știință) şi prin indicarea „adevăratelor dorințe" ale acestuia (reclama). Panaceul capitalismului liberal împotriva alienării îl constituie *consumul*, acesta trebuind să satisfacă toate dorințele individuale şi să-l apropie pe om, până la identificare, de sine însuşi. Evident, după cum ştim deja de la gânditorii Şcolii de la Frankfurt, consumul se dovedeşte a fi şi el alienant, succesul de care se bucură psihanaliza în unele societății de consum fiind o dovadă în acest sens. Spre exemplu, trăieşte o existență care nu-i mai aparține individul care se zbate o viață să plătească ratele la bancă în contul unor împrumuturilor făcute pentru a achiziționarea unor bunuri de care depinde integrarea sa socială (casă, maşină etc.). În felul acesta societatea de consum exercită presiuni în favoare achiziției chiar şi prin intermediul mecanismelor de socializare, nivelul consumului ajungând un *marquer* al statusului persoanei.

Dezvoltarea tehnologiei a devansat ştiințele privitoare la om şi societate; diferitele încercări de a elabora o *tehnică a umanului* au eşuat în variate forme de totalitarism. Trăim vremuri de „înapoiere" culturală, ca rămânere în urmă a culturii față de tehnică. Altfel spus, nu am reuşit încă o dezvoltare culturală care să realizeze o bună contrabalansare a pericolelor aduse de tehnologie în sfera umanului. Încercările de a fixa sensul existenței în chiar ceea ce livrează tehnologia, anume confort şi facilități (rămân de

curând un *hodos*, o cale pe care trebuie apucat în regăsirea de sine, fără ca la capătul acesteia să aştepte un model final, esența ei ținând de traseul parcurs.

definit aspectele tehnologiei esențiale pentru om), sunt bântuite de riscul eșecului datorită puternicei lor dependențe față de economic. În acest context, orice criză a economicului devine „o criză existențială globală”.[1] Altfel spus, în contextul centrării existenței a tot mai mulți indivizi pe consum, deseori altoit pe împrumuturi, severa diminuare a posibilităților de consum (sau de plată a consumului anterior) adusă de criza economică conduce la tragedii individuale ce confluează către o dramă colectivă.

Alienarea se iveşte atunci când trăim medierea accesului la sine de către lucruri, când nu reuşim un mod de definire al propriei persoane fără a ne raporta la bunurile pe care le posedăm şi la obiectele pe care le consumăm. *Alienarea* implică posibilitatea existenței unui raport autentic cu sine sau cel puțin credința (conştientă ori inconştientă) în posibilitatea unui asemenea raport. Ceea ce trimite la o anumită înțelegere a autenticității, realizată *a priori* sau desfăşurată pe tot parcursul existenței. *Suntem ceea ce avem şi nivelul de trai pe care ni-l permitem* - aceasta este chipul şablonul căruia îi cade pradă orice încercare de a afla cine suntem. Elanul muncii pentru *a produce* este de fapt dorință de *a avea* în vederea îmbunătățiri imaginii de sine. Am dezvoltat şi o variantă discret mai aristocrată a accesului la sine, respectiv *faptul-de-a-şti,* ca mod de-a fi. Numai că e vorba de un *a şti* pentru *a produce*, lipsind dezinteresul contemplației care i-ar putea da o notă de noblețe. Mai trist este că exact această nevoie de acces la sine este confiscată şi exploatată de ideologia consumistă, omul fiind înstrăinat de sine în mod voluntar. Distanța față de *sine* este tot mai mare pe măsură ce ea este umplută cu tot mai multe

[1] Chiar dacă, în principiu, o criză existențială nu poate să privească decât o existență, adică să fie individuală, replierea *memelor* determinată de globalizare conduce la multiplicarea identităților, făcând astfel posibilă o criză existențială globală, ca modalitate de a trăi un eveniment cvasi-identică pentru toți membrii *satului global*.

obiecte. Se vând din ce în ce mai bine *forme de eu*, toate fiind structuri create prin interconexiunea diferitelor tipuri de produse. Suplimentar, medierea obiectelor intervine decisiv şi în relația cu ceilalți, generând legături sociale axate pe ordinea obiectelor.

Centrarea existenței pe consum este alienantă, având caracterul unei competiții fără sfârşit, profilată pe fondul unei rapide evoluții tehnologice. Cum obiectele tehnice dezirabile într-un anumit cadru social sunt într-o continuă schimbare, impunând chiar o temporalitate specifică ce are ca jaloane diferitele generații ale uneia sau alteia din ustensile, *a nu avea cel mai nou produs* echivalează cu o smulgere din *astăzi* şi aruncarea către înapoiatul *ieri*. (Dacă vreți să vă convingeți încercați să utilizați în public un telefon celular vechi de 4-5 ani şi observați modul în care sunteți priviți de ceilalți!) Asta înseamnă a nu ține pasul cu progresul, deci a nu *participa* la principiul care-ți defineşte epoca. Altfel spus, a deveni un străin (*alien*) față de epoca ta. Alienarea este însă dublă: rămânerii în urmă față de tehnică i se adaugă o continuă defazare față de *sine*, în contextul unui *eu* conturat prea mult pe fundalul lui *a avea* pentru *a consuma*. Structurarea identității pe ceva exterior sinelui conduce la ivirea unei distanțe față de sine, evidentă mai ales în momentele de criză. (Cine este eul ce-şi dorește nenumăratele lucruri şi pentru care este capabil de atâtea sacrificii?) Acest al doilea nivel al înstrăinării este vizibil în momentul în care individul, în efortul lui de a deveni persoană, descoperă că este victima unei noi forme de sclavie instituită prin intermediul consumului, fiindu-i limpede că tocmai consumând se consumă de fapt pe sine pentru alții (pentru interesele lor economice sau doar preluând de-a gata sensurile pe care ei le vehiculează cu asiduitate).

Democrația şi consumul

Spiritul acestei epoci îl constituie consumul. El modelează aspirațiile individuale şi colective, determinând apariția formelor de guvernare care-i sunt favorabile şi-l potențează. Chiar şi opozițiile ideologice la capitalismul democratic îşi constituie structurile de argumentare tot pe baza consumului. Faptul că ajungem să situăm munca în zona libertăților, pe baza nivelului de consum pe care ea îl face posibil, arată că formele fundamentale ale libertăților politice şi cetățeneşti sunt constituite pe temeiurile capitalismului liberal, căpătându-şi orientarea în funcție de un ideal al producției şi consumului. Structura proprietății este gândită şi ea după modelul consumului, fiind, poate, necesară modificarea atributelor proprietății (uzul, fructul şi abuzul) cu o centrare a acesteia pe zona consumului pe care-l facilitează[1].

Reuşitele democrației survin pe o zonă a mentalităților comune, orientată îndeosebi de *tehnică* şi *consum*[2]. Într-o măsură considerabilă succesul democrației în fața dictaturilor, vizibil în a doua jumătate a secolului XX, s-a bazat pe alăturarea, uneori până la identificare, valorilor democratice cu cele ale societății de consum. Marile mase de oameni care au votat pentru sisteme democratice doreau cel puțin în măsură egală libertăți civile şi libertatea (însoțită de posibilitatea) de a consuma. Cum consumul este făcut posibil de civilizația tehnologică occidentală, alegerea unor sisteme similare stă sub semnul alegerii unei societăți de consum. Cei mai importanți vectori ai consumismului (şi prin asta ai

[1] Dreptul contemporan operează cu aceste atribute ale proprietății în baza modelului moştenit din dreptul roman. Or, acest gest de a desface proprietatea în atribute este dependent de modul de a gândi specific acelei epoci, ce a avut şi alte valori dominante decât consumul.

[2] Să ne întrebăm ce se va întâmpla odată cu penetrarea unor noi idealuri individuale şi sociale.

democrației) sunt obiectele destinate consumului care, prin mesajele pe care le transmit în plan conştient sau inconştient, promit forme ale Raiului pe Pământ, venind în confirmarea unor credințe preexistente sau conturând altele noi, toate axate pe ideea de progres.

Una din dovezile acestei organizări a societății pe criteriile consumului este dată de faptul că valoarea principală în funcție de care se orientează campaniile electorale contemporane o constituie consumul. Câştigă alegerile cine promite în modul cel mai credibil o societate cât mai favorabilă consumului, cu atât mai mult dacă făgăduieşte tot mai mult consum cu tot mai puțină muncă. Idealurile democratice sunt modalități variate de a argumenta în favoarea libertății de a consuma (produse sau existența proprie). Conceptele democrației sunt absorbite în ideologia consumului, având toate ca valoare fundamentală *progresul;* acesta înseamnă o promisiune de a consuma tot mai mult şi mai divers, capătul final fiind*: a consuma tot* (sau *totul* să devină obiect al consumului). Ceea ce înseamnă a transforma toate aspectele Pământului în valoare economică, controlându-le prin mecanismele „de piață". Visul final al acestui timp de societate: punerea Pământului în consum; ceea ce implică de fapt posibilitatea de a-l lua în întregime în proprietate. Globalizarea are ca deziderat ascuns posibilitatea de a stăpâni Pământul prin medierea instrumentelor financiare fiind fundamentată pe o logică a consumului universal.

„Modelul de rezervă" pe care tehno-capitalismul îl utilizează pentru a argumenta efectele benefice ale creşterii economice îl constituie sporirea nivelului de trai al tuturor chiar în condițiile persistenței decalajelor de avere. Altfel spus, creşterea economică (simbolul mitic al acestui progres constituindu-l creşterea P.I.B.-ului) conduce automat şi la o creştere a nivelului de trai al celor săraci, ei urmând să trăiască mai bine; acest argument este optimizat prin inter-

mediul diverselor exemple, cele mai frecvente fiind comparațiile între nivelul de trai al săracilor din țările bogate și cel al săracilor din țările sărace[1]. Fiind evidentă dominația logicii tehno-capitaliste, instrumentul de măsură al acestor diferențe îl constituie consumul. Suplimentar, dată fiind intervenția logicii consumiste, nivelul consumului este direct proporțional cu gradul de fericire al cetățenilor, silogismul conducând la concluzia că săracii Occidentului sunt mult mai fericiți decât săracii țărilor nedezvoltate. Intervine chiar insistența că diferențele existente între cele două categorii de săraci sunt marcante, insinuându-se discret ideea că săracii Occidentului sunt *chiar fericiți*. Mecanismul este intens folosit și în analiza trecutului, în orizontul lui conturându-se atât sensul politic al progresului cât și ideologia fericirii prin nivelul consumului actual. Ceea ce scapă acestui sistem de argumentare este faptul că deseori creșterea economică este însoțită de o accentuare a diferențelor între săraci și bogați, săracii fiind de fapt la fel de săraci sau tot mai săraci.

Capitalismul, tehnica și democrația (*tehno-capitalismul* democrației)

În S.U.A. a avut loc marea mutație socială și politică visată de un anumit curent al modernității: trecerea de la *națiune* (statul național) la *statul* indiferent (sau aproape) față de originile etnice ale cetățenilor săi. Este o ruptură față de tradițiile cultural-normative, trecându-se la crearea unei

[1] Inițial comparația era făcută cu bogații țărilor sărace; resursele de petrol și alte tipuri de resurse, traficul de arme și droguri și formele sălbatice de dezvoltare a capitalismului în țările sărace au condus la apariția unor bogați ai țărilor sărace, uneori mai avuți decât capitaliștii occidentali.

societăți pe baze raționale, pornind de la idealuri ale modernității: mase de cetățeni ce-şi stabilesc propriile reguli de coexistență, propriile raporturi cu Divinitatea şi care-şi dau propriile legi. Modernitatea politică şi religioasă, izbindu-se în Europa de rezistența tradițiilor, a găsit aici o cale liberă pentru afirmarea propriilor idealuri. Ar fi nevoie de o analiză a culturii americane[1] din această perspectivă, în condițiile în care modelul cultural dezvoltat pe continentul Nord American tinde acum să devină norma pentru ceea ce definim ca Occident[2], el furnizând matricea globalizării. Abia analiza atentă a istoriei acestui stat ne poate aduce în atenție ceea ce este posibil să urmeze.

Pregătirea pentru consum are nevoie şi de transformări culturale specifice; este domeniul de acțiune al americanizării ca factor de presiune asupra culturilor naționale. De aici derivă şi componenta ideologică a presiunii culturale americane. Suntem astfel dominați de confuzia creată între dimensiunea idilică a societății americane, creată de imaginarul hollywoodian, şi contextul de consum pe care aceasta este proiectată, consumul unor produse similare trăindu-l ca o apropiere a noastră de acea lume (o proiectare a sinelui ideal în acea lume imaginară). Preocuparea acestei federații de state față de aspectele practice, trecând teore-

[1] Dacă se poate vorbi de aşa ceva în sensul tradițional. Este posibil să fim nevoiți a redefini termenul *cultură* tocmai pornind de la ceea ce s-a întâmplat în S.U.A., de la acel *ceva* ce se răsfrânge acum asupra întregului glob, fiind germenele şi poate chiar formatul mondializării.

[2] Cred că fără orientarea pe care au căpătat-o în S.U.A. tehnologia şi capitalismul, acestea nu ar fi reuşit să se răspândească la nivel mondial. Vechiul continent ar fi rămas veşnic prins în rivalitățile şi conflictele naționale, tinzând către diferite zone de dominație cu caracter izolant. Un exemplu al unei posibilei dezvoltări ce ar fi avut ca model doar Europa îl putem vedea în circulația autoturismelor pe partea stângă în spațiul Regatelor Commonwealth ori în diferența de lățime a liniilor ferate din Rusia, ambele demonstrând direcții de dezvoltare a tehnologiei sub presiunea orgoliilor naționale.

ticul pe un loc secundar, a condus la o orientare accentuată pentru descoperiri tehnice, *faptul de a fi inventator* devenind una din valorile fundamentale (poate alături de *a avea succes în afaceri*). Sub presiunea pragmatismului, tehnologia şi capitalismul (să-i spunem *tehno-capitalismul*[1]) au devenit moduri de-a fi, intrând în miezul dur al mentalității americanilor (alături, poate, de egalitatea şanselor). Însă tehno-capitalismul, pentru a se desfăşura, are nevoie de economia de piață; în acelaşi timp, el are drept principală caracteristică necesitatea unei expansiuni continue pentru a putea asigura ceea ce constituie, în orizontul existenței sale, o valoare: *progresul*. Din acest motiv, tehno-capitalismul este „totalitar", el având nevoie de o extindere continuă[2]. Cred că şi cele două războaie mondiale ar trebui analizate din perspectiva expansiunii tehno-capitalismului, petrecută în contextul unei Europe fragmentată cultural şi plină de orgolii naționale.

Statele naționale împiedică accesul la resurse şi limitează libertatea pieței (să ne gândim spre exemplu la taxele pe fiecare stat le impune) iar diferențele culturale constituie o barieră împotriva consumului[3]. Modelul cultu-

[1] Fața politică a tehno-capitalismului este *tehno-democrația,* ea fiind rezultatul combinației dintre capitalism şi raționalitatea ştiințifică; altfel spus, *tehno-democrația* este orientarea economică a rațiunii, rațiunea în slujba utilității imediate.

[2] Acesta este principalul motiv pentru care nu cred că ne aflăm la sfârşitul istoriei, condiția de echilibru visată de Hegel şi de care vorbeşte Alexandre Kojève nefiind încă atinsă.

[3] De aceea, „totalitarismul" tehno-capitalist, adică globalizarea, tinde către uniformizare culturală. În acest sens, trebuie înțeles rolul Hollywood-ului, al muzicii pop şi al altor centre culturale (sau subculturale) ce exercită o presiune constantă pentru desființarea altor culturi. Există câteva simboluri sub care este mascată această presiune: *stilul de viață american*, *visul american* etc., toate vehiculând valori specifice culturii nord-americane ce doresc înlocuirea valorilor culturale naționale, etnice etc.

ral nord-american, izvorât din diferite modele culturale europene şi dezvoltat diferit de acestea, constituit pe fundamentul tehno-capitalismului şi al *libertăților* cerute de funcționarea acestuia (toate angrenate ideologic sub numele de *democrație*), este inevitabil expansionist în această fază a dezvoltării sale. Datorită necesităților cerute de extinderea sa, tehno-capitalismul conține o formă anume de totalitarism cultural, pe care o putem identifica sub forma *consumismului*. Presiunea pentru consum şi contextele angrenate de acesta (nevoia de a munci, de a produce, de a vinde etc., într-un cuvânt de a face tot ceea ce trebuie pentru a avea resursele necesare consumului) acționează constant şi insidios pentru modificarea culturilor în care se impune, prima etapă constituind-o substituția unor valori. Adaptările sunt puține, regula constituind-o modificările radicale. Putem găsi câteva aclimatizări în unele state arabe care beneficiază de avantajul unor resurse energetice considerabile[1] (petrolul cel mai adesea), acestea reuşind prin vânzarea resurselor să-şi asigure mijloacele financiare necesare unei modernizări tehnologice a țării, cu o aparentă conservare a culturii tradiționale. Rămâne de văzut dacă situația este sustenabilă pe termen lung, dacă tehno-capitalismul îşi va arăta efectele asupra islamismului[2].

[1] În contextul cultural al tehno-capitalismului ne putem întreba cum poate fi fundamentat dreptul unei națiuni asupra unor resurse create în cele câteva milioane de ani de existență a Pământului pe baza faptului, deseori aproape accidental, că o populație ocupă un anumit teritoriu. Obligația principală ar fi de punere în circulație a acelor resurse, dublată de nevoia de a le menține la costuri cât mai reduse. Pentru a asigura aceste condiții, esențiale tehno-capitalismului, orice război îşi găseşte justificarea, mai ales când el poate fi aşezat ideologic sub stindardul luptei pentru democrație. Am ajuns astfel la una din explicațiile posibile (cred că cea mai semnificativă) pentru acțiunile militare ale S.U.A. din ultimii 20 de ani.

[2] Riscul este simțit ca atare de orientările fundamentaliste, care fac din S.U.A. duşmanul prin excelență. Scăparea de acest imperialism al

Tehno-capitalismul, în elanul său totalizator, aduce cu sine tendința de a introduce în circuitul economiei de piață toate elementele de care omul are nevoie pentru supraviețuire[1]. Exemple în acest sens: apa, aerul (deocamdată sub forma *climei*, dar în curând va începe şi comercializarea oxigenului), spațiul, timpul (ca timp de lucru şi ca perioadă de relaxare) etc. Succesul deplin al capitalismului democratic va fi înregistrat când absolut tot ce există va fi de vânzare şi niciuna din nevoi nu va scăpa consumului organizat. Însă exact acest mecanism, pretins egalitar şi profund democratic, dezvăluie formele de restricționare a libertății pe care le aduce cu sine, fiind anulate treptat o serie de libertăți de bază: libertatea de a respira un aer curat, de a bea (apă) fără a plăti etc., toate subsumabile *liberului acces la resursele naturale absolut indispensabile vieții* şi care nu erau până acum îngrădite de dreptul la proprietate[2]: aerul, apa, pământul. Pentru ca acest totalitarism să se instituie este nevoie şi de o acerbă apărare a dreptului la proprietate, însoțită de o extindere a sa, prin intermediul statului[3], la

tehno-capitalismului, dacă va fi posibilă, nu cred că poate veni dinspre orientări conservatoare (cel puțin nu întru-totul) datorită atractivității foarte mari a culturii tehnologice, ci mai curând ca adaptări şi reorientări într-o altă direcție; adică sub forma unei resemnificări a tehnologiei şi capitalului prin intermediul unui alt mod de utilizare a lor. Însă în această variantă atât *tehnologia* cât şi *capitalismul* şi-ar pierde sensurile lor tari, devenind de fapt altceva.

[1] Ceea ce nu înseamnă că aduce în spațiul consumului *numai* elementele de care este nevoie pentru supraviețuire, el orientându-se constant şi către crearea unor noi nevoi, predominant psihologice şi uneori chiar fiziologice (a se vedea diferitele tipuri de *adiții* aduse cu sine de societatea de consum).

[2] Nu am inclus aici alimentele pentru producerea cărora este necesară, cu câteva excepții, munca.

[3] Principala funcție a statului organizat pe sistemul tehno-capitalist (adică democratic) o constituie *garantarea* dreptului la proprietate şi *extinderea* lui asupra tuturor celor ce pot fi stăpânite.

toate cele ce există[1]. În final, vom ajunge să plătim bani grei pentru ceea ce cu ani în urmă puteam obține pe gratis, progresul necesitând, în acest context, o puternică reinterpretare axiologică.

Societatea tehno-capitalistă este caracterizată printr-o *fugă de sine*, în condițiile în care progresul implică în mod necesar o anumită nemulțumire a societății față de modul ei de a fi. Acest inconvenient este inerent oricărei societăți tehno-capitaliste deoarece se situează inevitabil în logica progresului, progresul trimițând continuu la *altceva*, la o fericire mai mare în viitor, proiectând conținuturi ce ar trebui să hrănească speranța celor defavorizați acum. În felul acesta, tehno-democrația nu este caracterizată doar prin egalitatea şanselor, pe care părinții fondatori ai constituționalismului american au văzut-o drept maximul libertății accesibile pe calea politicii, cât mai curând printr-o continuă promisiune a unei egalități a consumului, palpabilă în prezent prin egalitatea raportării la obiectele de consum[2], vizibilă în cultura (mai curând *cultul*)[3] consumului.

Dorința tehno-capitalismului de a găsi rapid o întruchipare politică a răului după căderea comunismului izvorăşte din teama de a nu ajunge tocmai el temă a dezbaterilor publice, conştientizând faptul că va supraviețui doar atâta timp cât va reuşi să furnizeze credibile imagini ale răului pentru spațiul public[4]. Dusă la extrem, această interpretare ar putea sugera că naşterea şi perpetuarea comunismului a

[1] Vor fi dezvoltate şi principii ale *dreptului interplanetar*, la început modelate după axiologia ce guverna Vestul sălbatec.

[2] Obiectele sunt indiferente față de statusul social sau economic al cumpărătorului. Diferențele rămân în ceea ce priveşte posibilitățile de achiziție.

[3] Elementul de *cult* relevând unul din aspectele ideologice ale consumului.

[4] *Tehno-democrația* (fața politică a tehno-capitalismului) este rezultatul combinației dintre capitalism şi raționalism; este orientarea economică a rațiunii - rațiunea în slujba utilității imediate.

avut drept scop doar să facă tehno-capitalismul să pară mai bun[1].

Un argument adus de tehno-capitalism în favoarea progresului social îl constituie relativismul sărăciei: faptul că se poate vorbi de sărăcie şi într-o societate dezvoltată, pe model Occidental, este considerat accidental, fiind vorba de o sărăcie relativă raportat la nivelul mediu de bogăție al societății[2], ceea ce ar trebui să-i atenueze „calitatea" de sărăcie. Aceasta înseamnă de fapt a propune săracilor occidentali să se raporteze nu la bogații din societatea în care trăiesc, ci la săracii din zonele subdezvoltate, urmând a se bucura în acest caz de cât de bine o duc ei de fapt. „Se uită" în acest caz că în discuție este capacitatea unui sistem de a asigura o cât mai echitabilă distribuție a bunăstării şi nu posibilitatea sa de a produce bunăstare în general[3], o indiferență față de distribuția acesteia.

[1] Cel puțin în cazul unora dintre statele din estul Europei nu exclud această variantă. Poate că entuziasmul care m-a cuprins după 1989 este justificat doar în ceea ce privește criticarea comunismului, eliberarea de el; aderența la capitalism (aceasta fiind de fapt semnificația opțiunii pentru democrație în forma ei actuală) este destul de problematică ca opțiune valorică. Cel mai mic rău posibil, aşa cum este definită democrația, conține totuşi un rău. Dacă ne vine greu să credem asta este îndeajuns să numărăm victimele. Motiv pentru care speranța tinde să-şi caute o altă formă de organizare politică în care să se investească.

[2] De remarcat că J. Baudrillard (op. cit., p. 83) o denumeşte *sărăcie structurală*, ea fiind inerentă oricărei societăți ce are dezvoltarea drept ideal.

[3] Din perspectiva volumului de bunuri de consum, a calității acestora şi a accesului cât mai larg la ele (indiferent de prețul plătit) trebuie să recunoaştem superioritatea capitalismului occidental. De fapt, în centrul atenției este tot timpul democrația (şi, corelativ, tehno-capitalismul) în calitatea ei recunoscută de cel mai eficient sistem politic ivit până acum dar şi cu pretențiile ei privind asigurarea idealurilor egalitare şi de a fi ultimul sistem, de a fi la capătul Istoriei. Una din întrebările esențiale ale cărții: Este societatea de consum

Societatea de consum este şi mai mult închegată (ceea ce înseamnă totodată şi pândită de pericolul gregarismului) de apariția noului *instrument de mediere a relațiilor cu lumea*: *computerul*. Date fiind pattern-urile sale intelectuale, computerul induce treptat moduri comune de raportare, făcând saltul de la universalitatea manipulării obiectelor tehnice, ce antrenează uniformizarea raportărilor la lume în privința confortului şi a relațiilor cu obiectele care mediază (în acelaşi fel) confortul, la universalitatea raportărilor intelectuale față de componentele simbolice ale lumii. Accesul la lume se face treptat prin intermediul aceleiaşi interfețe: computerul. Sistemele de operare, pachetele Office şi restul soft-urilor cotidiene induc intuiții comune, condiționează moduri de a vedea şi de a percepe, modelează chiar structura conştiinței modificând parte din „sistemele de operare" ale acesteia. Marea luptă a strategiilor de marketing se dă deja pentru instituirea, pe această cale, a unor mecanisme de acțiune asupra consumatorului. Computerul va media (dacă nu o face deja) o treptată dispariție a *subiectivității*[1] în favoarea unui nou tip de inter-subiectivitate, gândită în sens slab, mai curând ca o stare de gregarism decât ca mod de-a fi împreună. Dublat de canalul universal de comunicare, *Internetul,* computerul conduce la o extindere a funcțiilor sale în zona *intimității* persoanei (sau o atragere a intimității în regiunea sa), ceea ce determină modelări identice ale acestui spațiu.

Cum meta-sensul acestei lumi îl constituie *ştiința*, având drept formă palpabilă şi populară a sa *tehnica*, a fi în centrul lumii înseamnă a face un continuu *upgrade* al patrimoniului propriu de dispozitive tehnice. A nu poseda produsele necesare

inerentă democrației? Ori sistemul democratic permite şi un alt tip de structurare a valorilor?

[1] În măsura în care aceasta există (am în vedere o gândire de tip Jacques Lacan) sau mai există încă, chiar dacă instituită pe baza unor structuri sociale şi de comunicare.

conform standardului (ceea ce denotă standardizarea modurilor de-a fi) echivalează cu pierderea în afara lumii, cu „a fi ieşit din rândul oamenilor". Elanul *upgradării* este atât de mare încât îi cade victimă până şi propriul corp; acesta este sensul *consumului de servicii medicale*, mai ales când se recurge la ele pentru înfrumuseţare.

La un anumit nivel ştiinţa devine periculoasă, asigurând, spre exemplu, resursele necesare unei manipulări eficiente a opiniei publice, desfăşurând o continuă analiză a umanului în vederea unui cât mai bun control, ca să nu mai vorbim de tehnologiile militare pe care le pune constant la dispoziţia puterii. Din această perspectivă tehnologia, cea care alături de capitalism pare să medieze răspândirea societăţii liberale şi a democraţiei, prin indiferenţa sa faţă de valorile morale, tinde să producă la fel de mult rău umanităţii pe cât de mult confort îi asigură. Cred că încă lipseşte un element obiectiv de analiză a efectelor ştiinţei şi tehnicii, care nu poate fi construit decât pe o nouă definiţie a umanului, una născută în orizontul unei filosofii ce-şi aşteaptă încă venirea.

La modul ideal, termenul *democraţie* sugerează dezvoltarea unui mediu social neutru şi permisiv faţă de orice orientare politică. Practic însă, democraţia a fost prinsă în siajul tehno-capitalismului, mai toate semnificaţiile sale fiind împrumutate din zona acestei ideologii. Un prim pas către o nouă gândire politică cred că l-ar constitui resemnificarea conceptului *democraţie* în sensul unei eliberări faţă de tendinţele totalitare ale stângii sau dreptei, permiţând astfel posibilitatea inovaţiei politice în interesul omului. Însă, în condiţiile în care *democraţia* este o parte a ideologiei liberale, fiind folosită iniţial ca instrument de luptă împotriva modelului aristocratic de organizare a societăţii, în mod inevitabil semnificaţiile ei tari sunt legate de dreapta, trimiterile sale la obiectivitatea faţă de orice opţiune politică făcând parte din sensul ei slab; este, poate,

nevoie de inventare a unui alt concept pentru dorita neutralitate. Altfel spus, aspir la eliberarea spațiului public de orice ideologie, făcând astfel loc posibilității apariției altor moduri de gândire politică. Cum acest lucru nu este posibil, ideologia fiind un mod constitutiv al oricărui sistem politic (deci a oricărei societăți), nu-mi rămâne decât să sper că o nouă ideologie ar putea face un pas mai aproape de umanism.

Economie şi democrație

Democrația a luat naştere în umbra intereselor economice, a dorinței întreprinzătorilor de a ajunge la putere, a nevoii ca puterea să țină cont de interesele financiare. Naşterea liberalismului a însemnat, în primă instanță, o dorință de putere a celor care aveau bani; noua ierarhie socială impusă odată cu înlăturarea puterii absolute a regilor situează economicul la vârful piramidei, puterea căpătând o tot mai accentuată dimensiune economică, economicul ajungând în prezent componenta esențială a puterii[1]. Omul contemporan este *Omul Economic* (Omul Consumator) şi nu Omul Ştiinței, ştiința dezvoltându-se cumva în umbra economicului şi în măsura intereselor acestuia[2], ori Omul Democratic.

[1] Războaiele contemporane ale S.U.A., ca exemplu ale luptei pentru putere la nivel global (şi ca expresie a globalizării), au în primul rând o motivație economică.

[2] Dacă economicul este orientat către putere (în noua ordine Putere = Economie) atunci ştiința are ca orientare dominantă puterea. Chiar şi cele mai umane cercetări (spre exemplu cele din domeniul medicinii) au ca motivație (dacă nu a cercetătorilor atunci a finanțatorilor) dorința de putere. Am în vedere atât puterea asupra Naturii Umane (care este interpretată tot mai mult din perspectiva intereselor economice) cât şi asupra zonei economice şi de control social în

Cazul Spaniei lui Franco indică o interesantă legătură între venitul pe cap de locuitor şi starea de pregătire a unei naţiuni pentru democraţie (estimarea corectă a lui Laureano López Rodó a fost de 2000 dolari pe cap de locuitor necesari pentru a putea trece la democraţie), ce ar demonstra o condiţionare a democraţiei de un anumit nivel de dezvoltare economică. Reţin însă relaţia inversă, respectiv faptul că democraţia necesită un anumit nivel de productivitate, fapt care o leagă în mod irevocabil de o anumită atitudine economică. Asta înseamnă că democraţia nu ne permite să gândim viitorul unei ţări decât din perspectiva progresului (tehnologic şi economic), adică toate statele (în măsura în care democraţia este modelul absolut) sunt „condamnate" să urmeze acest model; ceea ce ar echivala cu sfârşitul oricărui model particular (cu sfârşitul Istoriei[1], în termenii lui Fukuyama). Conform acestui model democraţia este dependentă în mod total de liberalismul economic capitalist.

Conform teoriei ce leagă apariţia democraţiei de ivirea unei societăţi burgheze, creşterea nivelului de calificare (ideea e ca orice evoluţie a economiei cere un tot mai ridicat nivel de calificare) ar trebui să aducă cu ea un nivel corespunzător al veniturilor. Teoria, dacă este valabilă, are o aplicabilitate limitată la sectorul productiv, mai exact la întreprinderi, rămânând în afara acestui mecanism restul sectoarelor economice pentru care sunt necesare alte tipuri de mecanisme, inclusiv intervenţia pe calea unor reglemen-

cadrul căreia cercetările medicale îşi produc efectele (să ne gândim spre exemplu la costul noilor tehnologii medicale, la selectivitatea accesului la ele, la profitul realizat pe seama lor, la sistemele de asigurări de sănătate necesare pentru a avea acces la aceste tehnologii şi care sprijină o anumită ordine socială etc.).

[1] Sfârşitul Istoriei ar însemna în acest caz şi calchierea tuturor statelor lumii pe forme democratice; sau universalizarea sistemului democratic prin intermediul globalizării, având drept axă centrală economicul.

tări. Spre exemplu, principiile economiei par a nu se aplică în interesul sectorului bugetar.

Putem găsi însă şi argumente în sens contrar, respectiv pentru faptul că nu există o legătură cauzală directă între dezvoltarea economică (pe sistem capitalist) şi democrație; spre exemplu, succesul economic al statelor cu conduceri autoritare care au adoptat economia de piață. De asemenea, nu există o armonie obligatorie nici între democrație şi dezvoltarea economică de tip capitalist, în condițiile diverselor presiuni ale populației statele democratice adoptând frecvent măsuri sociale care îngreunează mersul economiei (U.E. fiind unul din exemplele posibile în acest sens). Totuşi, argumentele în favoarea unei strânse legături între democrație şi economia capitalistă sunt majoritare.

Stabilirea unor relații strânse, chiar a unor dependențe, între stat şi întreprinderi, pe considerentul că acestea din urmă sunt cele care asigură dezvoltarea economică şi, deci, prosperitatea națiunii, conduce la atitudini părtinitoare care pot dezavantaja societatea. Un exemplu în acest sens îl poate constitui comportamentul față de mediu; un altul atitudinea față de muncitori, respectiv încurajarea unui ritm rapid de îmbogățire, fără a fi însoțită de o creştere proporțională a nivelului salariilor. Nu există o relație direct proporțională, care să se impună cu necesitatea, între P.I.B. şi nivelul de trai al majorității cetățenilor, deoarece nu există rate standard de îmbogățire şi nici limite ale bogăției; asemenea puterii (de fapt ca parte a ei), bogăția cere întotdeauna mai mult, fiind relativ indiferentă față de nivelul de trai al celor care participă la realizarea ei.

În procesul folosirii consumului pentru controlul social, societățile occidentale apelează şi la *impersonalului „se",* moda constituind în acest sens o bună ilustrare a felului în care este stimulat continuu consumul; totul pe fondul temerii că în absența unui nivel constant al consumului iau naştere crizele economice şi politice. De altfel, în contextul

unei tot mai mari suprapuneri între politic şi economic, orice criză economică riscă să fie o criză de identitate a politicului. O criză economică reprezintă o criză a puterii, ce riscă să nască idei despre alte forme de generare a acesteia (altele decât economicul). Spaimele puterii sunt actualmente mai curând economice decât ideologice[1].

Proprietatea are la bază prezumția dreptului de a împărți în principal Pământul (înțelegând prin asta teritoriul şi roadele acestuia) şi produsele muncii omeneşti (rezultate în urma prelucrării celor dintâi). Dreptul la proprietate şi dreptul la viață constituie fundamentele viziunii liberale (prevalența celui dintâi asupra celui de-al doilea este, în acelaşi timp, caracteristica esențială a capitalismului), fiind parte a discursului de legitimare specific acestei ideologii. Ambele au căzut în zona instinctelor: dacă în ceea ce priveşte instinctul de autoconservare, ce stă la baza dreptului la viață, nu am prea multe întrebări, în privința instinctului proprietății cred că discuția rămâne deschisă (asta include şi „proprietatea obştească" postulată de ideologia comunistă). Faptul că umanitatea nu a găsit încă o alternativă la proprietate (cel puțin nu una viabilă, sau nu una care să-şi impună eficiența) demonstrează succesul de care se bucură capitalismul în mentalitatea modernă şi contemporană. Atâta timp cât orice încercare de *a fi* depinde, în ochii societății[2], de *a avea*, capitalismul îşi va păstra farmecul şi puterea. Până acum principalele ameninţări pentru proprietate au venit din partea lumii de dincolo (teologia) şi din camuflarea renunțării la proprietate în spatele unei forme extreme de proprietate colectivă (comunismul).

[1] Constituie o excepție Islamul, care arată că lupta modernității cu religia nu a luat sfârşit; ba chiar s-ar putea să aibă un rezultat incert, ambele dezvoltându-se pe zona nevoilor umane.

[2] Personalizez societatea deoarece cred că ea constituie o structură cu un grad mare de autonomie.

Sistemul *capitalism-liberalism-democrație* poate ajunge să conteste exact ceea ce pare mai sigur într-un astfel de sistem, şi anume *proprietatea*, în condițiile în care ea aparține unor clase ineficiente din punct de vedere economic şi, în acelaşi timp, aceste clase dețin puterea politică. Mersul economiei, de care are nevoie democrația capitalistă pentru a se situa în fluxul progresului şi pentru a avea mecanisme funcționale, necesită un anumit dinamism în rândul proprietarilor, aceştia trebuind să fi continuu productivi pentru a rămâne proprietari. Acesta este unul din efectele impozitului pe proprietate, ce tinde să dinamizeze toți deținătorii pentru a valorifica economic averea, în caz contrar substanța ei diluându-se continuu; evident, în termeni absoluți acest impozit este în principiu nedrept, cel care şi-a constituit această proprietate a plătit deja impozit pe venit, deci proprietatea a fost deja impozitată odată cu constituirea ei. Însă acest lucru i se întâmplă şi consumatorului care, deşi a fost impozitat la obținerea venitului, mai suportă şi TVA-ul produselor achiziționate, statul diluând odată în plus valoarea venitului său.

Pentru a putea funcționa, capitalismul are nevoie de dreptul la proprietate şi de dorința oamenilor de a dobândi proprietăți; motiv pentru care *proprietatea* constituie valoarea fundamentală (şi deseori şi principalul ideal existențial) în lumea capitalistă. Cum însă vorbim de tehnocapitalism, deci de intervenția tehnologiei în zona dorinței de proprietate, a fost nevoie de încă un element care să asigure menținerea apetitului de *a avea*, respectiv *progresul*, acesta având drept corelativ funcțional din punctul de vedere al pieței *învechirea*. În felul acesta marele semnificant al modernității, *progresul,* exercită, în afară de un efect ideologic, şi un rol funcțional în cadrul economiei de piață, însuflețind dorința consumatorilor de nou. Coşmarul tehno-capitalismului îl reprezintă o societate în care membrii ei sunt satisfăcuți de caracteristicile tehnologice

ale produselor pe care le au deja, lipsindu-le dorința pentru ceva nou. Pentru ca această spaimă să nu devină realitate a fost nevoie de *agenți ai noului*[1] și de valori sociale specifice. Implementarea și menținerea acestor deziderate în sânul societății necesită o continuă investiție în cercetările și campaniile de marketing, banii alocați regăsindu-se în final în prețul produsului. Prin acest mecanism cetățenii ajung să finanțeze propria îndoctrinare, toate produsele comerciale și pseudo-culturale fiind create pentru ei și plătite din propriul buzunarul. Un alt mecanism utilizat tot mai frecvent de marile companii îl constituie *externalizarea costurilor*, adică a crea bunuri de consum cu prețuri tot mai mici prin creșterea costurilor suportate de producătorii intermediari: salarii mici, lucrul în condiții improprii, materiale ieftine din țări în curs de dezvoltare etc.

Dacă democrația este același lucru cu capitalismul, așa cum încearcă să susțină adepții capitalismului, atunci deontologia specifică ar trebui să interzică orice formă de relații economice cu afaceriștii țărilor nedemocrate. Că *banii nu cred în democrație* putem să vedem uitându-ne la ce se întâmplă în economia mondială și la ultimele conflicte armate.

Expansionismul este o tendință inerentă economiei de piață, fiind generat de două orientări: goana după resurse și nevoia unor piețe de consum. Dacă resursele pot fi stăpânite și cu forța, controlul acestora fiind aproape indiferent față de forma de guvernare a statului care le deține, nevoia de consumatori aduce cu ea necesitatea impunerii unei forme de guvernământ și organizare socială, respectiv democrația capitalistă. Nevoia de resurse își va limita influențele politice (creând, poate, premisele sfârșitului istoriei) în momentul în care tehnologia va permite accesul la resurse din afara Pământului într-o formă rentabilă economic[2].

[1] În general femeile sunt subiecții unei astfel de acțiuni, fiindu-le stimulată o dorință nelimitată de nou și de consum.
[2] Secolul XX a făcut vizibilă această tendință.

Deocamdată, statele care domină economic sunt nevoite să controleze, în bună măsură, şi forma de guvernământ a celor dominați.

Politica înseamnă economie?[1]

Reuşita diferitelor forme de guvernare este legată la oara actuală de succesul sau insuccesul economic, deci de măsura în care reuşesc sau nu să satisfacă aspirațiile de consum. Chiar şi regimurile comuniste şi-au construit ideologia tot pe baza reuşitei economice (chiar dacă deseori proiectată undeva în viitor), singura diferență fiind dată de proprietatea asupra capitalului[2].

Politica actuală, fruct al tehno-capitalismului, încearcă să ne convingă că măsura democrației este dată de nivelul creşterii economice, ratând atât problema modului de distribuire a acestei creşteri cât şi, mai ales, a efectelor acestei creşteri economice în plan individual şi social. Alegerile fiind prinse în universul de discurs tehno-capitalist, mandatul acordat unui reprezentant se conturează raportat la dezvoltarea economică şi la variante de distribuire a acesteia, fără a mai lua în dezbatere eventuale alte *probleme umane*[3] specifice alegătorilor.

[1] Această secțiune are la bază ideea că separarea dintre economic şi politic pare din ce în ce mai artificială, fiind vizibilă nevoia unui concept comun care să rostească dintr-o dată ceea ce nu reuşeşte să spună *economia politică* sau *politica economică*

[2] Camuflată sub forma proprietății asupra mijloacelor de producție; însă capitalul nu este doar un mijloc de producție, ci şi un eficient mijloc de control politic, tocmai prin medierea consumului.

[3] Pe un anumit plan cred că trebuie să facem diferența între *problemele economice* (cuplul *producție-consum* intrând în această categorie) şi *problemele umane* care trebuie să-şi capete chipul în orizontul unei continue interogații. Orice sistem politic ar trebui să

O modalitate de control a unei țări de către capital o constituie *datoria externă*, prin intermediul căreia se reuşeşte impunerea politicilor dorite de cei care stăpânesc finanțele. Pe această cale sunt impuse cetățenilor acelei țări măsuri de control şi limitare a unora din libertăți (ce depăşesc ca amplitudine deseori chiar ceea ce ar reuşi să facă puterea politică națională) sub amenințarea continuă a reducerii consumului. Pentru asigurarea unui anumit nivel al consumului, considerat un echivalent al gradului de satisfacție al populației, politicienii unei națiii renunță cu uşurință la libertatea stabilirii scopurilor şi identificării mijloacelor necesare pentru a le atinge.

Subdezvoltarea unor state nu ține numai de limitarea lor la statutul de furnizori de materii prime (nu toate statele au posibilități în acest sens iar globalizarea a condus la diversificarea surselor), ci şi de transformarea lor în consumatori ai produselor economice furnizate de țările dezvoltate, de rezervoare demografice pentru susținerea sistemelor sociale din țările dezvoltate, de locuri de recrutare a „creierelor", de spații de depozitare a deşeurilor etc., aspecte perfect explicabile în cadrul mecanismelor economiei de piață. De altfel, economia de piață nu înseamnă în mod obligatoriu bogăție pentru toți, concurența favorizându-i în mod inevitabil pe cei care au deja diferite tipuri de avantaje. În acest context se pune întrebarea dacă trebuie păstrate intacte mecanismele economiei de piață valabile în interiorul unui stat şi în cadrul relațiilor dintre state, sau dacă sub acest semnificant (economia de piață) nu s-au camuflat deja căi de acțiune ce țin de cu totul alt sistem economic.

Conform lui Alexandre Kojevé (interpretându-l pe Hegel) esențială pentru om este *dorința de recunoaştere*,

punâ în primul plan problemele umane, cele economice având caracterul de mijloc şi nu de scop (cum se întâmplă la ora actuală).

aceasta constituind de fapt motorul tuturor schimbărilor sociale; în felul acesta omul nu este redus la economic, dincolo de interpretarea sa economică aflându-se întotdeauna această dorință. Cred că *dorința de recunoaştere* poate fi înțeleasă pornind de la situarea omului în societate[1], având în vedere nevoia sa de identitate pentru a nu se pierde în masă (nevoia de a-şi fi propriul punct de pornire, indispensabilă existenței conştiinței). În felul acesta Hegel adaugă perspectivei exclusiv economice, promovată de forma inițială a liberalismului, o componentă socială indispensabilă pentru naşterea şi persistența societății în contextul egoismului simbolizat de capitalism. Ceea ce ar însemna că nu putem vorbi de semnul egalității între democrație şi capitalism, democrația fiind capitalism combinat cu un alt ferment diferit de el. Evident, în contextul societății de consum putem să înțelegem dorința de recunoaştere ca fiind inerentă spiritului capitalist, *faptul de a avea* (altfel spus, averea ca principal scop în viață) şi de *a consuma* constituind o formă a dorinței de recunoaştere, ba chiar modul dominant de expresie a acestei dorințe şi de acceptare socială.

Munca asigură standardizarea economică a individului. Perspectiva economică asupra persoanei îmbracă două dimensiuni: munca şi consumul; sunt elementele esențiale vizate de perspectiva economic şi, din ce în ce mai mult, politic. Încă o dată găsim economicul situat în imediata vecinătate a politicului şi în strânsă legătură cu acesta.

Dacă şomajul este profitabil pentru mediul de afaceri (cel puțin o anumită rată a şomajului) prin menținerea costurilor cu forța de muncă la un anumit nivel, atunci se

[1] Includ în existența socială a omului şi fenomenul limbajului, acesta fiind imposibil fără *ceilalți* şi fiind, în acelaşi timp, mediatorul gândirii. În felul acesta societatea este indispensabilă existenței conştiinței individuale, fapt care oferă o nouă deschidere facticității umane şi a *faptului-de-a-fi-cu* heideggerian.

justifică moral susținerea financiară a șomerilor de către mediul de afaceri ca o măsură ce profită propriilor interese. Semn că societatea tehno-capitalistă va avea întotdeauna nevoie de marginalizații ei pentru a putea funcționa, și că exact cei care profită ar trebui să suporte o bună parte din costurile remedierii.

Economiștii, captivi ai unei viziuni macro născută în umbra pretenției de a face știință dintr-un domeniu (piața) ce are o mare parte din conținutul său în zona imprevizibilului social, tind inevitabil spre dreapta, încercând continuu legități cu pretenții stabilizante. Cum stabilitatea macroeconomică este mai ușor de obținut dacă imobilizează această necunoscută numită *om* (potențată de forma sa de viețuire numită *societate*) în forme standardizate, iar standardizarea este cu atât mai stabilă cu cât elementele de conținut sunt mai puține, soluția cea mai facilă economic pentru a ajunge la predictibilitatea o constituie modele sociale de dreapta. Marea problemă a acestui tip de demers o constituie faptul că el funcționează bine numai în mediul în care a luat naștere, respectiv spațiul neoprotestant. Orice intruziune a altui tip de mentalitate complică acest model, riscând să-l facă chiar inaplicabil. Soluția găsită pentru acest impas o constituie o instituție mondială specializată în macroeconomie, care se străduiește să introducă acele elemente care ar apropia orice economie de modelul capitalist, forțând modificări ale mentalităților dinspre economic. Instituția se numește Fondul Monetar Internațional și numărul ei mare de insuccese derivă din acest gen de forțări. Ea este la ora actuală simbolul dominației internaționale a politicului de către economie și, totodată, o formă de mondializare a unei instituții creată pentru a servi interesele economice.

Democrația ca ideologie

Democrația poate fi judecată în termeni de probabilitate: este mult mai probabil ca ea să conducă la atingerea idealurilor sociale decât alte sisteme de guvernământ, inclusiv decât aşa zisele „democrații reale" sau „democrații originale", care sunt deseori forme de totalitarism. Utilizarea sintagmei „democrație reală" arată faptul că *democrația* este un semnificant major al societăților contemporane, în funcție de el trebuind să se poziționeze toate ideologiile; ceea ce arată că acest semnificant este înglobat în toate ideologiile, în poziții variate, fapt care-i asigură poziția de *semnificant ideologic*.

Caracterul de ideologie al democrației reiese şi din reținerile în a-i pune în discuție eficiența. Stăpânirea formelor de discurs ce suportă dezbateri conduce la o limitare a aspectelor ce suportă discuții; formula „cel mai mic rău" dă seama de o astfel de stabilire a limitelor. Însă orice limitare, inclusiv prin controlul discursurilor, intervine pe un fond ideologic. Când vorbesc de *ideologia liberală* sau *ideologia democrației* am în vedere şi conotațiile negative ale termenului *ideologie*, cel puțin în ceea ce priveşte anumite efecte ale acesteia.

Nu cumva ceea ce numim la ora actuală *democrație* constituie doar o aparență teoretică atractivă, ce ascunde însă diferite forme de dominare ce subminează libertățile pe care le considerăm fundamentale? Modelul de argumentare în favoarea democrației pe baza Istoriei nu este mult diferit față de cel practicat de marxism: sunt prezentate momentele de succes ale democrației în diferite perioade, deseori într-o ordine ce capătă conturul *progresului*. Multe din conotațiile semnificantului major al societăților democratice, progresul, dovedesc controlul discursului istoric.

În ce măsură separația dintre *liberalism* şi *democrație*[1] este valabilă? Putem vorbi într-adevăr de posibilitatea existenței uneia fără alta? În mod curent liberalismul acoperă atât aspecte sociale (diferitele libertăți ale cetățeanului) cât şi economice (libertățile economice ce se constituie din *piața liberă*). Este evident un succes contemporan al liberalismului ca ideologie, valorile promovate de acesta şi modalitatea de articulare a valorilor fiind până acum acceptate în cel mai înalt grad. Ceea ce nu înseamnă însă că ne este permis să vorbim de un succes absolut al praxisului liberal, el fiind permeabil la diferite forme de injustiție socială.

Putem vorbi de existența unei *ideologii a libertății* care începe odată cu iluminiştii francezi, fiind fundamentată filosofic de Kant şi, mai ales, de Hegel. Poate că problema acestei ideologii o constituie soluția propusă pentru realizarea libertății, respectiv faptul că ea nu este posibilă decât prin intermediul unor instituții ale statului. Altfel spus, este posibil ca idealul libertății, în modul în care el fost definit, să conțină germenii abuzurilor contra libertăților specifice secolului XX, şi continuate în secolul XXI. În umbra *idealului libertății*, şi în numele lui, s-au constituit formule sociale care închid şi anulează posibilități ale existenței. Astfel încât se simte nevoia apariției unui nou concept ce trebuie să absoarbă o mare parte din aspirațiile libertății, dar care să renunțe la tot balastul ideologic în care a fost prins acest ideal. Oricum, acest concept, în sensul lui tare, pare a fi contradictoriu cu orice formă de guvernare, abia redefinirile sale ideologice forțând diferite armonii[2].

[1] Întâlnită, spre exemplu, la F. Fukuyama, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om,* Editura Paideia, Bucureşti, 1992, p. 54 şi urm.

[2] Noul concept va avea la rândul său nevoie de o susținere ideologică, el fundamentând astfel ivirea *noii ideologii*. *Noua ideologie* va conține inevitabil o schemă a libertăților posibile, ce vin să compună

Libertatea, prin definițiile sale existențiale, constituie un ideal pe care orice sistem politic dorește să-l înglobeze pe calea recursului la redefinire. Orice formă de putere știe că abia un discurs coerent pe tema libertății îi va permite să confişte libertatea cetățenilor pe care dorește să-i conducă. Odată cu lansarea *egalității* ca valoare politică de către modernitate fiecare sistem de guvernare este obligat să gândească forme de reinterpretare a libertății pentru a ajunge la supunere. În mod paradoxal, de câteva sute de ani suntem supuşi în numele libertății noastre; suntem conduşi, şi deseori asupriți, în numele ei.

Contemporaneitatea a ajuns la o nouă formulă care se situează pe aceleaşi coordonate*: trebuie să consumi ca să fii liber*, consumul eliberându-ne de fapt pentru a fi supuşii unui mecanism economic ce constituie noua formă de dominare politică. Ideologia liberală are acum consumismul drept pilon principal. Însă *consumismul* determină modificarea idealurilor liberale în măsura în care forțează, prin intermediul globalizării, renunțarea la stat şi națiune ca forme maxime de dezvoltare. În felul acesta democrația, din mediu al guvernării şi ideal al medierii politice, este trasă în zona ideologiei de componenta economică a liberalismului (o dimensiune esențială). Întreaga ideologie liberală intră în disoluție, căzând pradă mecanismelor economice pe care le-a zămislit. *Consumismul* este capătul final al liberalismului nu prin împlinirea idealului acestuia, ci prin disoluția valorilor politice liberale sub presiunea cuplului producție-consum, interesele producției şi ale consumului născând noua formă de dominare, noul chip al puterii.

Încurajarea consumului național constituie o formă de dominare a statului de către organisme internaționale, vizibilă în momentul în care o națiune consumă, asemenea unui

semnificantul major *libertate*. Nu este însă necesar ca el să aibă acelaşi nume; în mod clar referința va fi diferită.

individ, mai mult decât produce şi trebuie să se supună economic şi politic instituțiilor care-i pot da bani. Sistemul este următorul: este încurajat pe toate căile consumul cetățeanului, care ajunge să consume cu mult mai mult decât îşi permite[1]. Consumul cetățenilor (al unor cetățeni pentru care *a consuma* ajunge să fie idealul suprem al existenței) confluează, conducând la un consum global al națiunii, acesta depăşind ceea ce țara produce pentru alții şi pentru proprii cetățeni (sau ceea ce reuşeşte să vândă pe o piață cu puternice nuanțe exclusiviste). Se ajunge astfel la starea de îndatorare a acelei națiuni, ea fiind obligată să recurgă la sprijinul unor instituții financiare (de fapt politice) internaționale (ex. F.M.I.); acestea vin să acorde bani pentru a putea continua consumul, având interesul de a perpetua dependența națiunii față de consum şi consumul ca valoare socială, deoarece prin intermediul mecanismelor consumiste națiunea poate fi menținută în ciclul resurse-consum[2]. Circuitul resurse-consum este parte a circuitului esențial resurse (materiale şi umane) – producție – consum, consumul fiind la rândul său o *resursă* cu condiția unor reforme sociale şi politice. La chemarea cântecului de sirenă al consumului, statul renunță la libertatea sa de a decide pe calea mecanismelor politice pe care le promovează cu asiduitate şi care ar trebui să conducă la libertatea cetățenilor. Sistemele constituționale sunt aruncate în plan secundar, puterea trecând în bună măsură la cei ce împrumută

[1] Î ntr-un sistem economic în care va fi plătit deseori sub valoarea muncii sale; valoarea oricărei activități este dependentă de valoarea produselor sale, care ține de un context al pieții ce poate fi manipulat politic.

[2] Una din slăbiciunile acestui mecanism a fost evidențiată în cazul Greciei, națiune care a încercat să utilizeze la maxim mecanismul consumului ce nu este contrabalansat de producție, speculând interesul instituțiilor internaționale pentru a o susține economic.

statul cu bani. Astfel, ideologia statului pierde teren în fața internaționalismului și globalizării.

Deoarece încă de la începutul secolului XX a devenit vizibil faptul că ideologia liberală nu este suficientă pentru a asigura menținerea controlului social, respectiv păstrarea puterii[1] în noul context tehnologic, a fost nevoie de crearea unui alt mecanism de control social care să exploateze resursele puse la dispoziție de știință (în special posibilitatea de diseminare a informației și cunoștințele despre psihologia individului și maselor). Evident că un sistem născut și bazat pe o dominare a economicului asupra oricărei alte ierarhii[2], cum este sistemul liberal (să ne amintim că liberalismul a debutat pe fondul unei solicitări de reformă socială în care puterea economică a indivizilor să prevaleze asupra oricăror altor ierarhii sociale, votul censitar constituind un exemplu elocvent în acest sens), nu s-a putut găsi rezolvarea decât tot în zona economicului. În felul acesta s-a trecut la dominarea economică a cetățenilor prin intermediul consumului. Criza din anii 1928-1932 a forțat ideologia liberală la o schimbare de discurs, deoarece a arătat una din posibilitățile nebănuite de disoluție a sistemelor politice de acest tip: refuzul cetățenilor de a consuma tot ceea ce este produs pentru ei sau printr-un consum insuficient realizat de aceștia în contextul unei producții tot mai mari. A fost devenit dintr-o dată evident faptul că cetățenii ar putea să nu se supună sistemului de dominare socială liberal ce are la bază controlul economic. Soluția salvatoare: a fost promovat consumul ca valoare socială și individuală dominantă. Din acel moment ceea ce

[1] Au făcut excepție diferitele totalitarisme care sunt, în mod simultan, expresia unor extreme ale modernității și întruparea unor mentalități feudale.

[2] Ierarhiile sociale sunt dependente de ierarhiile economice; chiar și pretinsele ierarhii politice sunt constituite tot în umbra celor economice.

ar trebui să se dezvolte în funcție de nevoi, respectiv consumul, a fost preluat şi prelucrat de către ideologia liberală sub forma marketingului, modificându-se treptat valorile sociale. Pasul următor l-a constituit acapararea ideologică a tuturor nevoilor urmată apoi de o „dictatură" asupra calificării posibilităților ca nevoi. Este momentul naşterii unui „nou liberalism". Pierderea deciziei în privința propriilor nevoi, prin anexarea ei de către noul stat, constituie un capăt de drum al libertății individuale. Pe această cale se vădeşte dimensiunea totalitară a neoliberalismului. Democrația îşi mută definitiv sensul tare în sfera economicului, consumul devenind o valoare dominantă. Pornind de aici, a democratiza alte națiuni implică, în cea mai mare măsură, *a le educa pentru consum*; adică a forma buni cumpărători şi, odată cu asta, buni lucrători pentru sporirea capitalului.

Situarea în orizontul gândirii liberale conturează posibilitatea celui care se poziționează astfel de a deveni un mic burghez (în termenii filosofiei marxiste) sau un demn membru al clasei de mijloc. Clasa de mijloc, un nou mit al dezvoltării sociale, constituie amestecul dintre idealurile capitaliste şi aspirația democratică către egalitate, conturând un spațiu social separat atât de ura celor săraci cât şi de conştiința încărcată (de ideologia marxistă) a celor bogați. De fapt, clasa de mijloc reprezintă gruparea într-o singură categorie a bunilor consumatori; dacă săracii nu-şi pot permite consumul (decât cel subvenționat de stat, deci ca parte „furată" a posibilității altora de consum[1]) iar bogații consumă capricios, clasa de mijloc simbolizează *consumatorul ideal*.

[1] „Furtul posibilităților de a consuma", reprezentat de taxele şi impozitele pe care „bunul cetățean" trebuie să le plătească, dă seama de unul din sensurile urii pe care societatea o are față de cei săraci. Însă apariția acestei atitudini de ură are la bază teama, săracii fiind coşmarul fericiților consumatori, născut pe fondul ideologiei consumului.

Reuşita majoră a liberalismului contemporan[1] o constituie acțiunea asupra dorințelor cetățenilor, dirijarea sau manipularea acestora în sensul dorit de interesele economice; este sensul *consumului ca mod de-a fi* al individului contemporan. Nu satisfacerea dorințelor, ci crearea lor; o devansare a însuşi actului de a voi[2]. În felul acesta s-a ajuns la cea mai mare reuşită a unei ideologii, ce modifică însăşi substanța individului. Comunismul n-a înțeles că nu avea cum să reuşească împotriva capitalismului deoarece acesta din urmă este mai puternic ideologic, având metode de persuasiune mult mai reuşite. Succesul capitalismului ține de ascunderea puterii pe care o exercită asupra indivizilor în spatele unor teme ce camuflează adevăratele interese: libertate, bunăstare, fericire socială, dezvoltare etc.

Folosesc termenul *capitalism* chiar dacă acesta a fost încărcat de numeroase nuanțe peiorative de către ideologia comunistă; îl folosesc cumva în afara acestei ideologii, dar păstrând din ea critici pe care le consider că merită a fi reluate. În acelaşi timp însă recurg la termenul *comunism* în sensul pe care i l-a dat oponentul său, capitalismul (am în vedere o opoziție ideologică; în mod normal ar trebui să pun democrația în opoziție cu comunismul), preluând toate nuanțele peiorative cărora zecile ani de experimente comuniste le justifică utilizarea. Altfel spus, consider că amândouă sunt ideologii, diferențele fiind date de gradul de reuşită socială sau, mai

[1] Care, paradoxal, înseamnă totodată şi o grea lovitură dată acestuia, în condițiile în care este nevoit să se reinventeze fie prin intermediul neoliberalismului fie prin reluarea unor teme sociale. Semn că spațiul politic este treptat acaparat de *altceva*.

[2] De altfel, este vorba şi de o modificare a rolului dorințelor omului în ansamblul tensiunilor specifice existenței sale: societatea de consum aduce cu sine **stimularea orientării** individului înspre satisfacerea dorințelor sale, indicând totodată care-i sunt dorințele: *Pentru a fi fericit trebuie să-ți satisfaci toate dorințele! Acestea.... sunt dorințele tale pentru că tu vrei să fii asemenea tuturor indivizilor progresişti, iar toți progresiştii au aceste dorințe* (ele fiind semnul lor de marcă)!

corect spus, de cât de mult rău (şi, corelativ, bine) prilejuiesc fiecare. Faptul că amândouă sunt ideologii nu înseamnă o situare a lor pe acelaşi plan valoric, ci doar faptul că ele recurg uneori la mecanisme de acțiune similare (ținând de dimensiunea ideologică).

Succesul de care se bucură sociologia în aceste timpuri indică acceptarea faptului că în definitiv deciziile privind soarta noastră sunt luate cumva de societate, sau cel puțin ținând cont de ea. Sociologia ar fi imposibilă fără ideologia specifică democrației. Sociologia este o formă de analiză a „psihicului" decidentului politic, respectiv societatea. Din această perspectivă ea este parte ideologiei liberale, argumentându-i posibilitatea. O întrebare ce mă bântuie: este sociologia ideologizată?[1] Ori trebuie să vorbim doar de utilizarea sociologiei (şi a ştiinței) de către ideologie? Societatea contemporană evidențiază tendințele acaparatoare, totalizatoare, ale ideologiei ce-i este specifică. Se impune în acest sens dezvoltarea unei critici a direcțiilor de dezvoltare ale ştiinței. Sondajele de opinie, atât de des folosite în societatea de consum, au un dublu rol: acela de a arăta opinia unui grup despre ceva[2] dar şi acela de a crea senzația grupului pentru care sondajul este reprezentativ, că opinia lui (deci a fiecărui membru al grupului) contează. Este sentimentul de participare la viața comunității ce atrage prinderea cetățeanului în colectivitate ca fiind *a sa*. Acționând ca model exemplar (în ceea ce priveşte relația cu puterea pe care o anunță dar o şi legitimează parțial), sondajele consemnează în spațiul public o situație, legitimând acțiunea care reiese ca fiind mai dorită.

Două porniri esențiale ce animă în mod diferit indivizii au o influență semnificativă în sfera politicului: *autocon-*

[1] Parte a întrebării: este ştiința prinsă în ideologie?

[2] Nu insist pe această interpretare arhicunoscută, însă trebuie să precizez confuzia, deseori întreținută în mod intenționat, care se face între opinie şi dorință, considerându-se că opinia reflectă în mod univoc ceea ce-şi doreşte persoana.

servarea şi *libertatea*; în timp ce pe prima o gândim îndeobşte ca instinct (ceva ce izvorăşte din noi, fără însă a fi întru totul în putința noastră) ce-a de-a doua îşi conturează conținuturile în zona posibilității sacrificiului de sine pentru propria demnitate. *Autoconservarea* ține de o viziune materialistă (gândesc asta pornind de la realitățile afirmate de corp) în timp ce *libertatea* se naşte într-o zonă idealistă a gândirii (e un discurs pe terenul spiritului). Cele două viziuni întemeiază propriile valori, dând naştere la orientări sociale diferite. Supremația dorinței de autoconservare deschide sensul şi eficiența pedepsei, asigurând astfel respectarea legilor. Atunci când interesul societății se mută în zona libertății, ordinea socială existentă se cutremură, ivindu-se posibilitatea revoluției. Succesul oricărei ideologii ține de o eficientă utilizare a celor două tendințe. Instinctul de conservare[1], ca valoare individuală şi socială, întemeiază (şi este întemeiat pe) importanța acordată corpului. Pe baza corpului, a plăcerilor şi suferințelor lui, se fundamentează ideologia capitalisto-democratică ce caracterizează contemporaneitatea, consumismul fiind dovada cea mai clară în acest sens.

Începând cu modernitatea orice discurs ideologic ia naştere prin postularea unor drepturi pe care omul le are, acestea fundamentând articularea unei ordini sociale ce postulează ca deziderate apărarea acelor drepturi. Însă orice discurs ideologic este aşezat cel puțin în două straturi, existând întotdeauna diferențe între ceea ce el strigă în spațiul public şi ceea ce şopteşte într-o anumită structură a spațiului privat. În felul acesta orice discurs ideologic întemeiază totodată o formă de „spațiu privat comunitar", apărând interesele unor comunități restrânse.

În plină epocă a comunicării, discursurile paralele sunt tot mai numeroase. Cel mai adesea paralelismul este impus

[1] Ce ia naştere, în termenii lui Charles Darwin, din dorința de supraviețuire a speciei.

de putere, deoarece orice discurs ascunde o dorință de putere. Discursurile oficiale şi cele cotidiene[1] forțează teme individuale de discurs şi perspective de abordare a lucrurilor, închizând orizontul temelor pe calea unui neobservat ***se***.

Orice discurs politic[2] fie este circular, încercând să întemeieze în cursul desfăşurării sale tocmai ceea ce consideră drept fundament, fie este apodictic, asumând valori ca date, protejându-le cumva de orice dezbatere asupra întemeierii lor. Datorită acestor metode orice ideologie este determinată să se bazeze pe o doză de credință în implementarea valorilor sale, credință pe care încearcă să o inoculeze în special prin intermediul atmosferei de siguranță pe care doreşte să o genereze şi a unui noian de speranțe cărora le garantează îndeplinirea (într-un orizont viitor, smulgându-se verificării actuale).

Succesul modernității este asigurat în momentul în care oamenii acceptă să-şi rişte existența nu în speranța unei vieți viitoare, ci de dragul unui viitor nedefinit şi mulțumiți de recunoaşterea oficială ce este acordată sacrificiului lor. De aceea, statului modern îi sunt indispensabile cultul eroilor şi respectul Istoriei, acestea asigurând mântuirea necesară oricărui efort războinic de apărare a unei comunități lingvistico-teritoriale sau de idealuri. Motiv pentru care Istoria este inevitabil parte a oricărei ideologii, ea asigurând o instalare a omului în timp prin legătura pe care

[1] Prin *discursuri cotidiene* am în vedere acele discursuri instituite de alte formațiuni discursive, copărtaşe la putere, majoritatea situându-se în sfera mass media.

[2] În societatea contemporană, având în vedere locul pe care-l ocupă ştiința, orice discurs ştiințific este politic deoarece tinde să întemeieze adevăruri, stabilindu-şi propriul statut de autoritate, deci devenind sursă de autoritate. Alunecarea ştiinței în zona puterii este atât de mare încât discursurile politice tind să-şi fundamenteze propunerile şi modurile de control din ce în ce mai mult pe ştiință, profitând de mecanismele legitimante ale discursului ştiințific.

o face cu trecutul şi prin perspectiva pe care o oferă asupra viitorului. Succesul unui regim politic depinde fie de măsura în care el reuşeşte în a determina cetățenii să nu-şi pună anumite întrebări, aceştia însuşindu-şi din start convingeri pe care regimul i le oferă, fie de gradul în care oferă cetățenilor argumente pentru a le linişti conştiința, îndepărtându-i de sentimentul oricărei vini raportat la idealuri, excepție făcând greşelile față de respectivul regim[1].

Marea problemă care încă se cere lămurită o constituie influența culturii atât asupra posibilității democrației cât şi a capitalismului. Soluția îndeobşte aplicată a constituit-o modificarea culturilor (globalizarea având exact acest efect) pentru a le face permeabile la tehno-capitalism. Tehnologia constituie deja o importantă componentă a „noii culturi" ce acționează în sensul uniformizării. Capitalismul reprezintă şi el un „instinct social" relativ uşor adaptabil la aproape toate tipurile de societăți. Avansul comunicării presează de asemenea în mod continuu în direcția aderării la un numitor comun cultural[2], propunerea cea mai prizată fiind cea favorabilă consumului (cultura pop).

Elanul egalitarist, dezvoltat în special sub presiunea stângii, atacă în mod constant factorii culturali, încercând înlocuirea tradiției cu ideologia. Numai că cele două,

[1] În această variantă regimul creează un *loc al inocenței şi virtuții*, caracterizat printr-o anumită formă de militantism în favoarea lui, în care cetățeanul, odată situat, este apărat de toate relele şi confirmat de partea binelui.

[2] Nu ştiu dacă globalizarea ține de progres sau ar trebui gândită mai curând ca un produs secundar al tehno-capitalismului. Globalizarea suportă atât aprecieri pozitive, ce pot surveni mai ales în zona constituirii unei tot mai bune capacități de comunicare, a posibilității eforturilor comune desfăşurate în interesul umanității sau doar al economicului, cât şi critici, legate în special de uniformizarea culturală, slăbirea tipurilor tradiționale de identitate etc. Cert este că o trăim, simpla sa existență punând constitui o motivare suficientă a necesității sale în actualul context.

cultura şi ideologia, nu au aceeaşi structură, cultura fiind un *mod de a* fi în timp ce ideologia este un mod de control al puterii (cu un accent puternic pe idealizare). Cum în jocul social intră atât inegalitățile convenționale, provenite din cultură, cât şi cele naturale, egalitarismul va găsi întotdeauna atât noi ținte cât şi noi adepți, succesul lui venind şi pe fondul creştin pe care-l preia deseori în mod inconştient. Reuşita socială a unor noi valori poate fi măsurată după integrarea lor culturală, fără a risca disoluția acelei culturi în favoarea ideologiei.

Alt factor care generează interesul țărilor dezvoltate pentru implicarea în politica unora din statele mai puțin dezvoltate îl constituie imigrația. Țările dezvoltate (liberalo – democrato-capitaliste[1]) sunt afectate de impactul confortului adus de tehnologie în viața cetățenilor şi de efectul sistemului de valori specific tehno-capitalismului (cariera şi goana după bani pentru a putea consuma fiind câteva din caracteristici) asupra demografiei, traduse printr-o scădere demografică accentuată şi o îmbătrânire constantă a populației, toate pe fondul unei creşteri a speranței de viață. În aceste condiții sunt direct interesate în „importul" de cetățeni din statele mai puțin dezvoltate[2], de calitatea acestora, tradusă atât prin nivelul de pregătire tehnologică („migrarea creierelor" constituie una din formele de depopulare intelectuală a unei țări) dar şi democratică (tradusă în *gradul de civilizație*). Mai nou (după evenimentele din 11 septembrie) este avut în vedere şi gradul de compatibilitate culturală, acționându-se în țările de plecare pentru o compatibilizare în acest sens (agenții culturale, burse de studiu etc.). Toate acestea sunt mascate ideologic

[1] O formulă tautologică într-o măsură considerabilă.

[2] Nu că acestea ar avea un surplus de populație (deşi sunt cazuri de state în care este vorba de o creştere demografică constantă), ci pentru că diferențele de câştiguri şi de nivel de trai sunt suficient de mari pentru a stimula migrația.

prin formula *libertate de circulație*, ea fiind intens promovată ca valoare, în timp ce coexistă de fapt cu criterii severe de selecție, definiția mai adecvată fiind de fapt *libertatea unora de circulație*. De altfel, mai toate valorile societăților de tip Occidental au puternice conotații ideologice, din moment ce ele nu sunt asigurate decât pentru proprii cetățeni, ratându-se astfel caracterul de *universalitate* necesar pentru fundamentarea oricărei valori în domeniul umanului. Situația demonstrează dublul standard în care se desfăşoară globalizarea, deseori ea căpătând caracterul de *sens unic*. Ceea ce ne conduce la întrebarea: nu cumva globalizarea este doar o *memă* ideologică ce reuşeşte să camufleze dorința unei dominații mondiale?

Succesul oricărei ideologii (inclusiv a celei consumiste) este cu atât mai mare cu cât comunitatea care-i serveşte drept țintă este mai slab integrată din punct de vedere cultural. De aceea, principalul atac al tehno-capitalismului (care se serveşte de ideologia consumistă pentru a-şi asigura piețele de vânzare)[1] este dat asupra tradiției, cea care asigură fundamentele menținerii unei anumite culturi. Întâlnind uneori culturi greu de penetrat, consumismul a dezvoltat o altă strategie bazată pe stimularea orgoliului cultural, lansând elemente ale acele culturi în fluxul consumului, erodând astfel acea cultură prin aspectul comercial pe care i-l dă şi prin extinderea artificială a comunității celor ce par a adera la ea.

Marele atu al modelului american, care se întâmplă să coincidă cu însăşi imaginea democrației, îl constituie foarte buna sa promovare prin intermediul cinematografului. Dacă avem în vedere această „fabrică de vise" care este Hollywoodul (element esențial pentru ofensiva culturală americană) atunci putem vedea că suntem în prezența unei puternice şi insidioase ideologii: ideologia consumistă.

[1] Şi de variate tipuri de „etici" pentru a-şi asigura resursele.

Democrația, prin ideologia specifică pe care o dezvoltă, riscă la orice derapaj consistent ca întregul discurs etic să se întoarcă împotriva ei. Vremurile pe care le trăim sunt favorabile pentru o situație de acest fel. Îmi amintesc colegi care învățaseră „să lupte" împotriva sistemului comunist aplicând întocmai prevederile, argumentând că astfel îi demonstrează absurditatea (este tipul de argumentație *post decizională*, menită să împace conștiința celui care o dezvoltă). Tot astfel, aplicarea cu strictețe a regulilor economiei de piață anulează măsurile de susținere economică întreprinse de stat (adică intervenționiste), scoțând la iveală limitele acestui sistem economic.

Limite ale democrației

Există o „fantomă" la care sunt nevoite să se raporteze toate ideologiile modernității: conceptul *echitate socială*. Acesta încearcă să fundamenteze diferite tipuri de redistribuire a bogăției, pornind de la prezumția unui folos intrinsec pe care orice activitate economică îl realizează pe seama existenței societății. Altfel spus, orice avere se acumulează pe seama unui *noi,* a cărui existență trebuie susținută prin sprijinirea tuturor indivizilor sau persoanelor care îl compun. Partea bună e că odată pus în practică sistemul permite ajutarea celor care doar prin neşansă nu reuşesc să-şi asigure singuri existența; partea slabă e că redistribuirea asigură totodată şi traiul unor persoane care nu au intenția de a-şi susține prin efortul propriu existența, considerându-se îndreptățite să primească fără măcar a încerca să dea ceva la schimb. Pe această cale se dezvoltă adevărate forme de parazitism social, toate aceste persoane consumând efectiv munca altora şi slăbind încrederea tocmai în conceptul care a permis acest dezinteres: *echitatea socială*. Nu de puține ori chiar mecanismele democratice

permit dezvoltarea unor forme „instituționalizate" de parazitism social, prin combinarea ajutoarelor sociale cu dreptul de vot, existând partide ce-şi fidelizează electoratul prin practicarea cu asiduitate a inechităților sociale, în cadrul larg al unor politici ce declară tocmai asigurarea echității[1]. Raportat la acest concept, mai coerent în acțiunile sale este statul de tip liberal pur, care îşi permite să-şi limiteze cât mai mult intervenția în economie şi viața socială, păstrând rolul de arbitru. Cu cât intervențiile statului sunt mai mari cu atât par mai justificate pretențiile față de el, rezultând un „Să ne dea!" generalizat, în umbra căruia indivizii renunță bucuroşi la orice responsabilitate față de propria lor existență. Un exemplu trist în acest sens îl constituie statele comuniste (riguros vorbind, pretins comuniste), totalitarismul pe care l-au practicat lăsând în urmă mentalități axate pe aşteptări şi pretenții față de stat ce vor putea fi schimbate abia după dispariția generațiilor care i-au supraviețuit. Evident, multe din aceste state au dezvoltat elemente vizibile de inechitate socială în momentul în care o mare parte a bogățiilor acumulate imediat după comunism au fost constituite fie pe seama afacerilor ilegale (sau cel puțin imorale) cu statul, fie prin neachitarea datoriilor fiscale către stat (deci, pe seama statului), toate aceste gesturi fiind făcute tocmai la umbra sistemului care

[1] Un exemplu în cazul României îl constituie PSD-PSDR, partid care în numele unor politici sociale a creat o clasă de oameni dependenți de ajutoarele sociale, lipsiți de inițiativă pentru asigurarea propriei existențe. Această politică a generato fractură socială, permițând apariția a trei categorii ostile una alteia: *asistații social* (beneficiarii ajutoarelor sociale pentru lipsa de avere şi venituri), *clasa de mijloc* (cu contururi greu definibile) şi noii îmbogățiți. Paradoxul e că aceste politici sociale au fost aplicate tocmai pentru ca acest partid să se mențină la guvernare, cu intenția clară ca elita sa să se îmbogățească în acest timp, fapt care arată că aceste măsuri sociale au fost practicate pe seama unei clase de mijloc ce a fost împiedicată continuu să se formeze.

ar trebui să asigure existența unei societăți corecte: politicul.

Aceste moduri de acțiune au drept rezultat o constantă slăbire a încrederii în mecanismele democratice, făcând vizibil faptul că democrația necesită şi anumite tipuri de mentalități. La limită, se ridică întrebarea dacă nu cumva anumite societăți sunt incapabile de dezvoltare în condiții democratice. O teorie ce încearcă să salveze universalitatea democrației sugerează că noii îmbogățiți, odată ajunşi la un anumit nivel de prosperitate, se vor transforma din surse de anarhie, ca principali agenți ai activităților ilegale, în principalii susținători ai statului de drept pentru a-şi apăra pe această cale bogățiile acumulate. Cred că teoria este parțial adevărată, fracturile sociale dezvoltate în această perioadă supraviețuind sub diverse forme. O dovadă în acest sens o constituie succesul pe care-l înregistrează de veacuri poveştile de tip Robin Hood, ele indicând persistența credinței în inechitatea socială indiferent de cât de aşezată este societatea[1].

Sistemele de asigurări sociale, apărute în urma nenumăratelor revolte şi revoluții, încearcă să cumpere liniştea socială de la cei mai puțin favorizați de societatea de consum. Ele vin să dea tuşe discrete unei pretenții generalizate de constituirea a Raiului în această lume, participând la instituirea noii mistici pe fondul celei vechi.

În acelaşi timp, civilizația tehnologică occidentală dezvoltă un factor reglator, care mediază relația dintre resursele limitate şi consumul de resurse în creştere al fiecărui cetățean: *scăderea demografică*. Poate că lupta împotriva acestui coşmar al sistemelor de asigurări sociale riscă să spargă un echilibru necesar ecosistemului.

[1] Evident, această *memă* socială supraviețuieşte şi pe baza invidiei pe care o au cei săraci față de cei bogați, indiferent dacă sunt săraci datorită neşansei ori din cauza lenei.

Post-comunismul nu a adus în fiecare caz democrație, ci mai curând forme originale ale acesteia, adică pseudo-democrații, fapt care justifică odată în plus întrebarea dacă democrația este compatibilă cu orice tip de mentalitate[1]. Nu cred că este suficientă legarea unor măsuri sociale de nivelul economic al societății (deci de eficiența capitalismului), în discuție rămânând continuu și mentalitățile specifice diferitelor societăți. Globalizarea, cu accentul ei economic, tinde să desființeze și aceste specificități locale (poate mai ales pe acestea), motivată și de dorința reducerii continue a măsurilor sociale aplicate, acestea din urmă părând a împovăra libera dezvoltare a capitalismului.

Unul din păcatele democrației capitaliste, în forma sa contemporană, îl constituie sărăcia idealurilor, acestea învârtindu-se în jurul lui *a consuma*. Pentru personalități acesta este un avantaj, deoarece ariditatea ideologiei lasă loc liber proiectelor individuale. Ea capătă aspectul de păcat la nivelul maselor, al indivizilor care nu au puterea de a-și proiecta propriile sensuri ale existenței. De altfel, unul din factorii coagulanți ai masificării indivizilor îl constituie tocmai așteptarea unor sensuri ale existenței din afară: masa e constituită din oamenii care acceptă ca accentul asupra semnificației vieții lor să fie preluat din sfera impersonalului „se". Actuala criză economică este una născută în orizontul stimulării nemăsurate a consumului, într-o totală indiferență față de nevoile cetățenilor, al accentului „tota-

[1] Există doar anumite mecanisme sociale compatibile cu democrația? În condițiile în care tehnica și economia forțează introducerea unor noi tipuri de relații sociale (să ne gândim spre exemplu la amploarea pe care a luat-o comunicarea) sunt acestea coerente cu posibilitățile democrației? Sunt interogații asupra democrației generate de schimbarea rapidă a mediului social fără a fi însoțită de doctrine politice adecvate. Altfel spus, ritmul schimbărilor sociale indus de tehnică este mult mai rapid decât capacitatea politicului de a genera noul.

litar" pe consum. În contextul acestei ideologii a consumului criza nu aduce cu ea numai lipsuri materiale, ci şi un gol de sens în viaţa indivizilor care au făcut din consum modul dominant de generare a sensului propriei existenţe.

Dacă pentru democraţie importanţa discuţiilor este certă (aşa cum pretind unii din teoreticienii acestui sistem) atunci democraţia presupune acţiunea comunităţii în plan politic, prin intermediul dezbaterilor degajându-se o *inteligenţă colectivă*. Decizia nu mai este luată de un individ (cel mult este asumată de o persoană); ea devine o normă colectivă. Chiar dacă emană de la o persoană, purtându-i eventual şi numele, decizia se naşte după o serie de dezbateri publice şi înglobează opiniile unei majorităţi. Democraţia are teamă de gândirea individuală în plan politic, trăind cu spaima faţă de intenţiile persoanelor care decid; ceea ce înseamnă o neîncredere a comunităţii în indivizii luaţi izolat. Această nelinişte determină apariţia unei presiuni sociale asupra persoanei, ce conduce către un model individual situat în zona existenţei gregare; adică absoarbe individul în zona colectivă, frânându-i ieşirile individuale din cadrul prestabilit de către societate. Poate fi dată ca exemplu în acest sens *cariera*, aceasta fiind un traseu existenţial deschis de societate, unul din posibilii sociali valorizaţi în mod deosebit. Din această perspectivă democraţia trebuie asumată şi în componenta sa de anulare a ceva din individualitate, cel puţin raportat la modalitatea în care personalitatea este făcută posibilă în anumite culturi.

Numeroasele discuţii publice pe care le presupune democraţia pot îngrădi dezvoltarea individuală. Dezbaterea publică, care este un tip de deliberare în cadrul unui grup de persoane, constituie o formă de presiune (a impersonalului *se*) asupra modelării gândirii individuale; ba mai mult, excesul de discuţii (în măsura în care este posibil) forţează adaptarea la opinia celorlalţi sub presiunea majorităţii. Individul nu poate să reziste multă vreme într-un punct de

vedere personal deoarece s-ar depărta de majoritate şi ar fi izolat de către aceasta. Mizând pe comunitate, în condiţiile în care dezbaterea publică înseamnă o modalitate de sprijin pe obşte, persoana îşi constituie sensul existenţei sub presiunea ei; dacă este exclusă din comunitate riscă angoasa izolării, deoarece nu pot supravieţui în aceste condiţii decât cei puternici, cetăţenii capabili de a merge împotriva masei, aceştia putând da naştere unui nou curent. Democraţia în sensul ei tare, ce presupune dezbaterea, discuţiile între cetăţeni pentru elaborarea deciziilor pe baza dialogului, ivirea curentelor de opinie dominante în cadrul dezbaterii, are şi puncte slabe, în special geneza unor forme mentale (mentalităţi) modelate de majoritate. Pe acest mecanism se bazează şi succesul talk-showurilor în S.U.A., ele regăsind organizate, stratificate deja, câteva tipuri mentale generalizate pe care s-au aşezat. Altfel spus, ele au descoperit o nişă de piaţă, constituită dintr-o majoritate a audienţei, de care s-au lipit, dezvoltându-se sincron; la ora actuală putem vorbi de un „dans" al telespectatorilor împreună cu emisiunile şi invers[1]. Mass-media mută deseori acest dans în regiunea politicului, pe zona luptelor electorale: promisiunile din campaniile electorale sunt elaborate în strânsă legătură cu dorinţele cetăţenilor-spectatori; că faptele oamenilor politici diferă faţă de promisiuni ţine de o altă discuţie. Democraţia în forma ei actuală, ca democraţie de masă, a pus în scenă *cetăţeanul-spectator*. Fiind legată iremediabil de consum, televiziunea este captiva diferitelor forme de vulgaritate, chiar dacă mascate sub alte *nomina*: *popularitate* sau, mai tehnic, *rating*. Ea ajunge să ilustreze sensurile cotidianului. Televiziunea reuşeşte să facă bunuri de consum până şi din

[1] Televiziunile identifică emisiuni adecvate anumitor tipuri mentale şi, în mod simultan, generează tipare mentale prin recunoaşterea valorilor sau pseudo-valorilor unor straturi sociale şi prin aparenta promovare a intereselor acestora(concomitent cu întărirea caracteristicii de consumatori).

dezbaterile ce trebuie să caracterizeze democrația. Altfel spus, ele introduc în circuitul consumului dimensiuni esențiale ale democrației. Un motiv în plus pentru a vorbi de *democrația de consum*. Suplimentar, partidele se constituie deseori fie în jurul unor personalități fie în jurul media. Cine are o televiziune poate pretinde acces la putere pe calea medierii politice (acesta este sensul actual al formulei: *puterea presei*).

Într-un mod ciudat pentru democrație, cu cât sunt mai numeroase formele de asociere cu atât democrația este mai stabilă, legea tinzând să fie respectată mai mult. S-ar părea că un efect al posibilității cetățenilor de a se exprima îl constituie respectul legii. Aderența la o asociație semnifică, alături de dorința de a rezolva anumite interese, aderența la sistem. Chiar dacă un ONG este discret împotriva sistemului (niciun ONG nu poate fi total împotriva sistemului deoarece acesta are grijă să se protejeze interzicând astfel de asociații), aderența la el conduce la o mai mare supunere a cetățeanului în condițiile în care acesta a putut să se exprime prin această asociere, ceea ce înseamnă în mod implicit că îşi exprimă adeziunea la sistemul care a făcut posibilă această asociere. Asocierile consumă o mare parte din energia politică a indivizilor, canalizând-o pe anumite direcții, antrenând implicit o mai bună integrare socială a lor. În felul acesta chiar ceea ce pare că-i dăunează democrației, respectiv critica, ajunge de fapt să-i folosească. Două pericole amenință din această direcție: suprimarea criticii şi puterea prea mare a asocierilor de interese manifestate prin acțiuni de tip lobby.

Opoziția, chiar şi atunci când este făcută de dragul opoziției, are meritul de a se smulge din curentul majorității; că ea doreşte să dea naştere unui alt curent majoritar care la rândul lui va confisca existențe este o altă poveste.

În condițiile schimbării miturilor care s-a petrecut în modernitate, mutația specifică a constituit-o înlocuirea

credinței în Divinitate cu credința în stat, unul din elementele de noutate pe care l-a adus statul constituindu-l *depersonalizarea vinei*. Raportarea la Divinitate aduce cu sine o puternică personalizare a vinei (care, tocmai ea, deschide posibilitatea de a-l pedepsi pe cel vinovat), în timp ce statul aduce o depersonalizare a vinei prin raportare la ceea ce el comandă. Statul, un abil demagog, lansează două tipuri de viziuni asupra vinovăției: cea clasică, a vinovăției personale față de norme absolute sau față de normele sociale (vina față de societate constituie o problemă ce va rămâne discutabilă până la sfârșitul societății) și cea modernă, a domeniilor în care orice vinovăție este abolită, unele acte ce în alte circumstanțe ar fi privite ca deplorabile sunt intens valorizate social, fiind aruncate la capătul opus al ierarhiei. Exemplul cel mai elocvent îl constituie războiul, ucigașii din acest context social special căpătând numele de eroi. Într-un război cineva, nu se știe cine (deseori este vorba de un mecanism anonim – sau intenționat anonimizat – indiferent dacă e vorba de societăți totalitare sau de unele democratice), comandă începerea războiului, ordonă, deci, crimele. Acest *cineva* este nedeterminat; sau, mai bine spus, nu se vrea a fi determinabil. Acest *cineva* este *poporul*. Or, poporul nu poate fi vinovat; poporul este cel care comandă împărțirea faptelor în acte eroice și atrocități, crimele sale fiind întotdeauna de parte binelui (recunoașterea unor vinovății naționale apare doar la popoarele învinse, care sunt forțate la aceste gesturi de umilință colectivă care echivalează, doar uneori, cu acte etice)[1]. Asistăm la o dezincriminare a celor care ucid în

[1] Putem să zărim asemănarea dintre viziunea etatistă și cea marxistă, în cadrul celei din urmă tot ceea ce face clasa muncitoare fiind justificat. Este posibil ca ambele ideologii să aibă o rădăcină comună, Hegel putând constitui un bun punct de pornire pentru o cercetare în acest sens. În același timp însă nu pot fi negate împrumuturile făcute de stat din atribuțiile teologiei, ajungându-se uneori chiar la

numele unor idealuri naționale. Astfel, una din definițiile valabile pentru modernitate este: *scopul scuză mijloacele*. Diferența dintre crimă şi actul eroic este dată de mobilul acțiunii: în cazul crimei este vorba de un gest egoist, în favoarea individului şi, mai ales, în defavoarea ordinii stabilite de stat, iar în cel de-al doilea caz este vorba *de crima în favoarea statului*, acesta fiind justificată, deoarece contribuie cumva (cel puțin potrivit ideologiei naționale) la menținerea ordinii sociale. Mai mult chiar, crima în favoarea statului este justificată, este simbolizată pozitiv pentru a păstra ordinea existentă. În joc este şi o echilibrare, o anulare prin compensare a crimei (şi, deci, a vinei): crima nu numai că nu este pedepsită deoarece ea este făcută în interesul statului, ci este şi valorizată simbolic, devenind gest eroic. Situația este discutabilă, chiar privind din perspectivă statului; conceptul libertății absolute postulată de Sartre, inclusiv raportat la război, nu reuşeşte să anuleze problema. Astfel că modelul democratic este uneori în dezacord cu idealurile morale dezvoltate în interiorul său, limitând sensurile *umanismului* pe care-l face posibil.

În acelaşi timp, marele risc al „păcii democratice" îl constituie posibilitatea ca cetățenii unor state atât de liniştite să adere la orice mişcare de opoziție violentă, din dorința de afirmare cu orice preț. Războiul îşi menține atractivitatea chiar şi în contextul valorilor afirmate de statele ce se consideră democratice.

Legitimare şi legitimități

Orice regim politic este expresia unui raport de forțe, respectiv a puterii căreia îi asigură manifestarea. Pentru

personificări ale statului pe model Divin (Dictatorul modern fiind un bun exemplu).

democrație raporturile de forță sunt dispuse în două straturi: primul strat, aparent constituit ideologic, este structurat pe relația majoritate-minoritate, este dispus în orizontul dictonului „Puterea aparține poporului" și funcționează pe baza votului și a mecanismelor asociate acestuia; al doilea strat, insidios, greu decelabil, este cel determinat de însăși biruința liberalismului, fiind caracterizat de prevalența economicului, de crearea noilor circuite economice în cadrul cărora apare noul tip de proprietate, întru totul evaluabilă în bani și posibil de a fi vândută și cumpărată. Inevitabil, modul economic de raportare este dominat de mediatorul universal al schimburilor, banul, acesta devenind forma dominantă de raportare și evaluare. Datorită succesului său, banul începe treptat să medieze și să exprime Puterea, aceasta bazându-se tot mai mult pe *a avea*. În felul acesta averea devine ideal universal, fiind însăși expresia succesului în mai toate domeniile vieții sociale. Odată cu aceste mutații în planul puterii morala capătă din ce în ce mai multe inflexiuni financiare; „să nu furi" tinde să ajungă pe același loc cu „să nu ucizi". Valorile modernității gravitează în jurul celor economice, fiind deseori interșanjabile.

Primele forme de manifestare ale democrației liberale, vizibil dominate de afirmarea economicului în dauna oricăror altor valori, au drept expresie elocventă *votul censitar*. Sub forme mai mult ori mai puțin mascate, orientarea mecanismelor democratice în funcție de economic se menține până în prezent, stridența votului censitar fiind treptat înlocuită de diversitatea mecanismelor de manipulare și control ale votului pe care economicul le deține[1]. Mutarea idealurilor individuale în sfera consumului, dominarea spațiului public de strategiile de mar-

[1] Două exemple elocvente: finanțarea campaniilor electorale și acțiunile de lobby. Ele sunt dublate de câteva tipuri de mecanisme ilegale ce au efecte semnificative.

keting etc., dezvoltate toate pentru bunul mers al economiei, devin instrumente eficiente de influență asupra mecanismelor democratice.

Discursurile legitimante contemporane se învârt în spațiul occidental în jurul proprietății și consumului, devenite, ambele, vectori dominanți ai valorilor individuale. Chiar și ideologiile de stânga sunt nevoite să-și centreze discursurile tot pe aceste valori sociale dominante, formula „De la toți după puteri, la toți după nevoi" constituind expresia unui mod de-a organiza consumul.

Toate sistemele politice operează cu dorințele și aspirațiile umane, pe care mai curând le induc decât le identifică. Altfel spus, fiecare regim politic încearcă să ne convingă că *ne dorim ceva*, că valorile pe seama cărora el se legitimează sunt sintetizate din sistemele noastre axiologice. Succesul lor, marcat mai curând prin rezistența în timp decât pe calea realizărilor pe care le aduc, ține de măsura în care au reușit să ne convingă că ne dorim ceea ce ele ne oferă.

Orice legitimitate este întemeiată pe un sistem axiologic *presupus* a fi acceptat de societatea căreia i se adresează discursul despre legitimitate. Astfel, orice legitimitate are la bază o presupoziție. Presupoziția pare a fi confirmată dacă discursul despre o anumită formă de legitimitate este acceptat social, el căpătând forma puterii. Numai că accederea la putere nu spune neapărat ceva esențial despre adecvarea discursului despre legitimitate (discurs legitimant) la caracteristicile istorice ale unei anumite societății, putând fi vorba și de o lipsă de reacție, de absența chiar a unor discursuri concurente sau la fel de competitive, ori de o abilă manipulare. Altfel spus, adecvarea poate fi una pur contextuală, discursul respectiv ajungând să se autoîntrețină cu iluzia adevărului său, putând chiar hipnotiza masele cu credința în propria-i potrivire. Ea

poate surveni *a posteriori*, persistența puterii conducând uneori la dezvoltarea valorilor sociale corespondente.

Modificarea modelelor de legitimitate de-a lungul istoriei atrage după sine o neîncredere în ele, relativizarea lor. Dacă se adaugă aplicarea neunitară a normelor interne, relativitatea este cu atât mai mare, atrăgând un sentiment de nesiguranță și presiunea pentru schimbarea puterii. În felul acesta o guvernare legitimă se poate transforma în mod neașteptat într-o formă de autoritarism, cetățenii simțindu-se străini la ei acasă[1] datorită sistemului politic în care sunt nevoiți să-și desfășoare existența.

Liberalismul a ajuns să-și legitimeze dreptul la putere prin însăși ideea de legitimitate, încărcând-o ideologic. Comunismul nu a făcut decât să preia conceptul de legitimitate și să-i forțeze alte fundamente, dând astfel naștere ideologiei corespunzătoare. *Noua ideologie* va trebui să-și găsească fundamentele „înainte" de conceptul de *legitimitate*, punându-i în discuție însăși forma de existență și locul lui în orice discurs al puterii, purificându-l astfel de toate perspectivele metafizice anterioare.

Esențial pentru orice regim politic este să furnizeze argumente cetățenilor săi că sunt mulțumiți; ba chiar, dacă se poate, fericiți. Calea cea mai ușoară o constituie analiza comparativă, adică exemplele altor regimuri politice în care oamenii suferă (aflați și aceștia, la rândul lor, în plin proces de îndoctrinare privind fericirea de care se bucură pentru că

[1] Sentimentul de *acasă* are astfel și o încărcătură politică, conturând nevoia unei forme de familiaritate (ce implică și un grad de acceptare) cu sistemul politic în care cetățeanul își desfășoară (sau *înfășoară*) existența. În mod corelativ, situarea în opoziție față de sistem poate conduce la sentimentul exilului în propria țară, a înstrăinării de propriul popor, în condițiile în care majoritatea contemporanilor sprijină (sau tolerează) un sistem politic înstrăinant. Se vădește astfel faptul că iubirea de națiune depinde și de abilitatea unui popor de a organiza un sistem politic în favoarea cetățenilor săi.

trăiesc în o aşa de bună orânduire politică). Astfel, acest demers ideologic preia parte din reflexele inepuizabile ale relației cu *celălalt*, exploatând alteritatea şi dorința de identitate a fiecărui popor. Ideea că *noi stăm mai bine decât alții* face să nu mai conteze felul mizerabil în care se simt unii concetățeni care nu-şi extrag idealurile din sfera impersonalului *se*; faptul că *noi trăim mai bine decât alții* pare să anuleze certitudinea individuală că *eu trăiesc prost datorită acestui regim politic (şi conaționalilor care-l susțin)*. Amenințările externe la adresa democrației fac şi ele parte din acelaşi mecanism ideologic[1], prin intermediul lor fiind facilitată proiectarea tuturor relelor în duşmanul extern, identificat şi personalizat cu măiestrie de aparatul ideologic de partid ce are acces la resursele statului.

Orice proclamare a unui nou *drept la*... ar trebui să ne atragă atenția la partea pe care o ascunde: ceea ce promovează a început să lipsească ori ia naştere un alt sistem de valori. În acelaşi timp, *dreptul la*... face parte din toate structurile argumentative dezvoltate de discursurile puterii. Pe fondul ideologiei egalitariste fiecare cetățean simte că şi el trebuie să aibă *dreptul la*..., orice privare fiind trăită ca absență a libertății. *Dreptul,* ca instituție socială abilitată să realizeze dreptatea, este înălțat pe mormanul *drepturilor la*..., înainte de înfăptuirea oricărei dreptăți el fiind chemat să instituie puterea şi să realizeze discursul puterii. Toți oamenii au *dreptul la* ceea ce este în consonanță cu discursul puterii, fiindu-le refuzat, prin trecerea în secundar sau accidental, tot ceea ce contravine intereselor ei. *Dreptul la* ... este parte integrantă a discursurilor pentru putere specifice modernității, fiind lansat în vederea împuternicirii

[1] Mecanismul a fost dezvoltat la extrem, ajungând la o formă de perfecțiune, în cadrul regimurilor comuniste, *lupta împotriva duşmanului extern* confiscând bună parte din energia pe care cetățenii ar fi trebuit s-o investească în războiul împotriva cancerului intern. Cel mai bun exemplu în acest sens îl constituie U.R.S.S.

individului cu anumite atribute care, exercitate sau nu, legitimează de fapt acțiunile puterii. Eşecurile diferitelor curți internaționale de justiție[1] arată măsura în care justiția este dependentă de putere şi, totodată, limitele diferitelor *drepturi la...*, dezvăluind dimensiunea lor ideologică.

Democrația a fost făcută posibilă de protestantism: dispariția medierii realizată de preot între om şi Dumnezeu, posibilitatea unui raport direct a omului cu Divinitate, a condus la ivirea aceluiaşi model şi în zona politicului. Din acel moment nu a mai fost nevoie de o întemeiere a puterii pe Divinitate (modelul legăturii *Dumnezeu-papă-rege-aristocrație*), poporul regăsindu-se împuternicit ca izvor al puterii. Protestantismul asigură faza de trecere, unele zone ale puterii cantonându-se în sfera Divinității prin intermediul Bibliei ca izvor de norme sociale şi, uneori, politice, ea reprezentând cuvântul Lui Dumnezeu. Rămâne deschisă întrebarea: cum se face trecerea de la această formă a democrației cu rădăcini religioase la democrația laică? Dacă luăm în considerare forma de democrație pe care o instituie protestantismul, puterea găsindu-şi izvorul, prin intermediul Bibliei, în Divinitate, constatăm că intervine, înainte de iluminarea poporului pentru a-l face sursă a puterii politice, a legitimității, *persoana* ca izvor a puterii, aceasta luând de la Dumnezeu, prin intermediul Bibliei, capacitatea de a judeca, devenind sursă a judecăților morale şi politice. Cred că la începutul democrației moderne diferența între judecata morală (desfăşurată într-un context religios) şi cea politică nu era foarte mare.

Într-un anume sens marea descoperire a democrației o constituie faptul că poți vorbi de putere în variate moduri, încercând să descoperi diferitele chipuri de a fi ale puterii. În definitiv, deținătorii puterii sunt în bună măsură aceiaşi;

[1] Problema privind judecarea soldaților S.U.A. pentru crime de război este elocventă.

s-a schimbat doar ideologia care camuflează posesorii puterii şi-i legitimează totodată. S-a modificat forma de legitimare şi nu stăpânii. Putem discuta uneori chiar de o schimbare de faţadă efectuată de democraţie, aceasta camuflând deţinerea puterii de către aceleaşi categorii de persoane. În termenii gândirii marxiste am putea vorbi chiar de o „clasă a puterii" care se perpetuează odată cu fiecare nouă generaţie, absorbind în ea persoanele ce au profilul (şi profitul) corespunzător.

Asistăm la treptata diminuare a autorităţii generată prin mecanismele democratice[1] în favoarea unui nou tip de autoritate: cea a *ştiinţei*. Legătura dintre *ştiinţă* şi *putere* ce caracterizează modernitatea[2] devine din ce în ce mai puternică. În planul legitimării puterii este semnificativ faptul că Ştiinţa (sub forma instituţiilor care figurează în zona ei, respectiv a comunităţii ştiinţifice) este unul din contributorii la menţinerea capitalului social atât de necesar funcţionării oricărei societăţi. Se vădeşte astfel chipul ei instituţional şi ceva din relaţia strânsă pe care o are cu puterea. De asemenea, începe să fie vizibilă intervenţia ei în sfera legitimării democraţiei.

Rapida schimbare a legilor contribuie la creşterea neîncrederii cetăţenilor într-un stat şi în sistemul de guvernare în acelaşi timp. Este greu de acceptat la modul absolut că trebuie să respectăm o prevedere legală care astăzi este în vigoare şi mâine dispare; ne este greu să fim de acord cu renunţarea la o libertate de care astăzi ne bucurăm, dar de mâine ea ne va fi furată pentru apărarea nu ştim căror interese. Şi asta nu pe calea excepţională, ci în mod aproape cotidian. Ceea ce slăbeşte puterea de aplicare a legii; legile

[1] La disoluţia autorităţii poporului am putea spune, dacă ne raportăm la idealul democraţiei.

[2] O preluare politică a formulei lui Francis Bacon: *Scientia est potentia; tantum possum quantum scimus*.

în continuă schimbare[1] semnifică imposibilitatea unei națiuni de a se aşeza normativ, conducând la o discretă (uneori chiar severă) anomie socială. Oamenii nu pot avea un respect deosebit față de prevederile legale schimbate în mod frecvent. Legitimitatea acestor schimbări este dată de *Progres*. Cine legitimează însă Progresul? Formațiunile discursive centrate în jurul puterii, care domină discursul public dându-i direcțiile de orientare şi, deseori, concluziile la care trebuie să ajungă.

Egalitate şi egalitarisme

Gradul de libertate al unei societăți depinde de decizia pe care aceasta o ia în privința domeniilor în care inegalitatea este acceptată. Dorința de egalitate totală, egalitarismul deci, este dușmanul libertății. Egalitarismul ridică o mare problemă axiologică prin dificultatea constituirii unei ierarhii, în absența căreia este posibil doar accesul la sensul slab al termenului de *valoare*. Pentru a fi funcțională o societate, pentru ca membrii ei să fie activi în plan social, este nevoie de posibilitatea inegalității, fie ea şi informală. Chiar şi ideologia consumistă, apărută în societății ce promovează idealuri egalitare[2], instituie diferențierea axiologică a cetățenilor prin intermediul concurenței pe care o creează în zona consumului; în felul acesta *a consuma* (efectiv sau ca posibilitate) ajunge criteriu predominant de ierarhizare socială, spaima cea mai mare a cetățeanului fiind legată de posibila sa decădere din locul pe care-l are în

[1] Excesul de legiferare dă seama de credința noastră în eficiența formelor, dublată de indiferența față de absența fondului.
[2] În bună măsură datorită interesului tehno-capitalismului de a lărgi tot mai mult baza cumpărătorilor, de a face din toți cetățenii consumatori, organizându-i pe nişe de consum.

ierarhia consumului[1]. Segmentarea societății în clase nu dispare în democrația capitalistă, sistemul marxist al celor două clase antagonice fiind înlocuit de dispunerea ierarhică a trei clase, clasa de mijloc având un rol de echilibru, asigurând eliminarea tensiunilor prin posibilitățile de avansare în ierarhia socială pe care le oferă celor din clasa cea mai de jos.

În condițiile politice ale *egalității de șanse* asigurată de democrație (pretenția maximă legitim a democrației în special din punct de vedere economic), inegalitățile naturale dintre oameni conduc la structurarea unei societăți inegale, ce devine unul din motoarele dezvoltării economice, oamenii acționând în principal de dragul accederii pe scara ierarhică și a recunoașterii valorii lor pe care o implică această ascensiune. Ceea ce înseamnă că libertatea economică va avea întotdeauna drept efect diferența de avere și de bunăstare, indiferent de gradul de dezvoltare al societății. În consecință, idealul recunoașterii egale (promovat îndeosebi de cei aflați la nivelul de jos al ierarhiei; uneori și de membri ai clasei de mijloc) este imposibil de împlinit în condițiile democrației tehno-capitaliste, toate argumentele în acest sens dezvoltate de societatea de consum rămânând doar strategii de vânzare. În aceste condiții ar trebui fie să analizăm conceperea unui sistem politic (ori lipsit de politică) ce ar permite egalitatea[2], fie să renunțăm la acest ideal ca fiind imposibil, descifrând condițiile ce-i determină statutul.

[1] Șomajul și falimentul (cu toate corelativele lor: retrogradarea, scăderea valorii acțiunilor etc.) sunt forme de întruchipare a acestei spaime.

[2] Variantă riscantă, în condițiile în care istoria nu ne oferă un model de reușită, cu toate încercările de până acum, unele din ele înregistrând eșecuri răsunătoare (a se vedea exemplul comunismului).

Voința de putere

Scientia est potentia; tantum possumus quantum scimus
(Francis Bacon, *Novum organum)*

Etimologia termenului *democrație* (demo-*cratos*) arată că în acest sistem politic întotdeauna a fost şi este vorba de putere, de cine şi în interesul cui o manifestă. Ceea ce se uită deseori e că va exista o putere şi cineva o va deține chiar şi în cea mai liberă societate. Asta înseamnă că orice societate va fi bântuită de toate pericolele pe care orice formă de putere le aduce cu sine, deschizându-se posibilitatea nedreptății[1].

Ideea unei Istorii universale apare abia odată cu ivirea teoriilor cu aplicabilitate universală: mai întâi creştinismul, apoi tehnologia şi în final democrația modernă[2]. Le-am enumerat în ordinea dezvoltării lor ideologice. Însă orice pretenție de universalism a fost însoțită de exercitarea Puterii pentru manifestarea lui. Întotdeauna a fost vorba de putere: Creştinismul s-a răspândit prin forța armelor din momentul în care a devenit religie oficială (deci a fost îmbrățişat de Putere sau şi-a însuşit Puterea pentru a se menține şi răspândi)[3]. Descoperirile ştiințifice au fost con-

[1] Utopie: o *revoluție socială*, în sensul tare al termenului, va avea loc atunci când se va reuşi imaginarea unei societăți în care lipseşte *Puterea* şi se va încerca realizarea acestui ideal.

[2] La Herodot şi, în bună măsură, la romani Istoria păstra încă referirea la *oicumena*, la lumea locuită (de fapt *cunoscută* şi *civilizată*). Abia sincronia dintre descoperirile geografice şi creştinism (dintre economie, ştiință şi religie aş risca să spun) deschide către o Istorie universală. Cu mențiunea că Biserica Catolică este continuatoarea Imperiului Roman şi în ceea ce priveşte tendințele de expansiune către întreaga lume cunoscută, ea mediind trecerea acestui impuls către modernitatea.

[3] Germenii totalitarismului se regăsesc în această expansiune a creştinismului pe calea armelor (specifică perioadei medievale), cei

comitente cu cuceririle diferitelor teritorii[1], şi „s-a cucerit" pentru a avea bogăţii (exemplul Americii), oameni, materie primă şi acum pieţe de consum (eventual şi mână de lucru ieftină). Dezvoltarea tehnologică a constituit doar unul din factorii care au permis extinderea culturii europene, nu însă şi principala cauză a mondializării. Universală este deci dorinţa de a avea cât mai mult, de a avea cât mai multă Putere (în variatele ei forme), în umbra căreia cad naţiunile şi destinele individuale.

Principalul atribut al puterii îl constituie *ordinea* (în sensul de *o anumită ordine*), ea fiind şi cea care legitimează şi instaurează diferitele forme de conducere. În aceste condiţii lupta pentru putere se dă la nivelul discursurilor care vehiculează diferite tipuri de *ordonare*, încercând să-l legitimeze pe cel asumat ca propriu pentru a prelua autoritatea. Cum demonul societăţii contemporane este *ştiinţa*, iar ştiinţa are drept principală metodă *ordinea* (obţinută pe calea recursului la matematică), *puterea* se bazează pe capacitatea ştiinţei de a stabili o anumită ordine, de-a ordona în mod propriu socialul, postulând-o ca *adevărata ordine*, încercând continuu s-o încorporeze în mecanismele sale. Spre exemplu, imensul efort de constituire a ştiinţelor umaniste, care înseamnă străduinţa de a identifica regularităţi sau posibilitatea unor regularităţi, adică încercarea de a ordona, este consistent susţinut dinspre zona puterii, cu dorinţa evidentă de a dezvolta tehnologii de control social şi individual. O dovadă în acest sens o constituie şi instituţiile dezvoltate de modernitate cu aspiraţia secretă a instituirii unui control social cât mai reuşit: închisoare, azil, spital etc. (a se vedea în acest sens M. Foucault).

cuceriţi fiind nevoiţi să-şi schimbe deseori credinţa, Puterea având astfel pretenţia unui control total, inclusiv al intimităţii persoanei. E o diferenţă semnificativă faţă de relativa toleranţă religioasă manifestată de Imperiul Roman şi toate imperiile anterioare acestuia.

[1] Poate de aici şi formula *cuceririle ştiinţei*.

Pe acest fond, în actuala structură a Puterii o nouă clasă este pe cale să-şi facă apariția: cea a cercetătorilor şi universitarilor. Deocamdată ea este stânjenită de inegalitatea veniturilor pe care membrii ei le realizează în diferitele colțuri ale lumii. Are în schimb un atu important: apropierea tot mai mare de putere, în condițiile în care aceasta din urmă doreşte tot mai mult să se legitimeze şi eficientizeze (adică să sporească) recurgând la sprijinul ştiinței. Cum orice participare la mecanismele Puterii atrage după sine privilegii în umbra cărora se iveşte un gen de comuniune, contribuția celor care dezvoltă şi propagă Știința, în calitatea ei de susținătoare a Ordinii, determină şi ea acest gen de comuniune pe baza căruia ia naştere spiritul de castă[1].

Parametrii în care se structurează relațiile dintre state (din perspectiva *realismului politic*) sugerează că ar trebui să luăm în considerare mai multe nivele de aşezare a socialului – comunitatea locală, grupurile de interese, națiunea (pentru a da doar câteva exemple) - iar **statul** să-l analizăm separat, deoarece modalitățile de acțiune ale unui stat țin de cu totul alte legi. În raportul dintre state nu contează adevărul sau binele, ci puterea. Abia realismul politic dezvăluie adevărata natură a Puterii.

În aceste condiții suntem îndreptățiți să vorbim de o *sete de putere a statelor*? Unde sunt oamenii care le compun? Oare principiile liberale nu suportă decât aplicabilități naționale ori statale, ele fiind total inoperante odată cu depăşirea granițelor, în momentul raportării la un alt stat? Avem cel mai evident exemplu de „orbire liberală" în cazul S.U.A., care nu au nicio reticență în a ataca diverse state „în numele democrației", indiferente față de orice libertate individuală a cetățenilor străini ce-i cad victimă.

[1] A se vedea în acest sens cât de puțini sunt intelectualii care îndrăznesc să critice democrația, ei fiind rapid etichetați de *mainstream* ca stângişti sau anarhişti.

Din această perspectivă s-ar părea că principiile liberale cunosc momente şi spaţii de suspendare, ca şi cum ar avea numai o valabilitatea națională, putând fi definite doar într-un mod oarecum circular, în interiorul națiunii respective. Limbajul politicii liberale pare la fel de izolat şi izolant în plan statal precum orice alt limbaj național. Este una din situațiile care dezvăluie dimensiunea ideologică a liberalismului, căderea lui sub dominația Puterii[1]. Nu intenționez să demonizez aici S.U.A[2]; gesturile de politică externă (unele din ele executate cu armele, făcând parte din „mimica" oricărei Mari Puteri) manifestă un mod de acțiune specific lumii Occidentale. S.U.A. apără, deseori pe calea armelor, interesele modului de a fi occidental, fiind regiunea în care ideologia modernității a reuşit cel mai bine să-şi capete chipul; atât de bine încât Occidentul Europei, care a constituit creuzetul modernității, este sprijinit (deseori chiar modelat) de „creația" sa.

Aderența atâtor state la N.A.T.O. nu are la bază atât convingerea că această alianță este de partea binelui, cât teama de a nu fi împotriva S.U.A. Trăim o dominație mondială, prezentată într-o frazeologie a libertății. Suntem, în felul acesta, incapabili de a recunoaşte imposibilitatea de a crea în mod real ceea ce vehiculăm din plin în zona idealurilor. Paradoxal dar capitalismul are nevoie de un stat puternic (în sensul de „cel puțin un stat") care să-i impună

[1] Apărarea democrației trebuie să pornească de la temerea că ea ar putea să ne fie livrată la ora actuală sub forma pâinii şi a circului, în interiorul unui nou „imperiu" a cărui existență este negată ideologic tocmai de cei care-l instituie. Situația dezvăluie un nou mod de a fi al puterii, respectiv camuflarea, ivit pentru a face mai greu de recunoscut şi a nu mai genera şi întreține duşmani sau duşmănii. Asemenea tuturor doctrinelor politice, liberalismul s-a născut şi se dezvoltă în orizontul dorinței de putere. Marile discursuri despre putere sunt sincrone cu dimensiuni ideologice ale discursului liberal.

[2] Aş risca în felul acesta să întreprind un demers similar celui întreprins de administrația acestei mari puteri față de terți.

ordinea; acesta este S.U.A. Este ceea ce uită adepții neoliberalismul atunci când reiau teoria statului minimal.

Realismul, ca perspectivă de abordare a politicii internaționale, pledează pentru constituirea unui raport de forțe bipolar, real sau imaginar, care să sugereze existența unui echilibru inițial (care dă seama de prezența amenințării) chiar în condițiile unui raport de forțe disproporționat (a se vedea, spre exemplu, opoziția S.U.A. – terorism, în numele căreia a fost cucerit Iraq-ul), care preia tema mitologică a disputei dintre Bine şi Rău. Conturându-se ideologic, puterea ține să fie coerentă cu temele ideologiei care o susține, contradicțiile evidente riscând să-i şubrezească fundamentele. Duşmanul, dacă nu există, trebuie creat, înainte de a fi atacat. Lupta pentru resurse trebuie camuflată de imaginea trântei cu Răul, proiectată pe fondul biruinței Binelui, adică instaurarea unei pseudo-democrații. Democratizarea pe calea armelor este echivalentul a ceea ce anterior se numea *eliberare* (semnificant valabil şi astăzi), civilizare, aducere în Istorie etc. Motiv pentru care putem vorbi de *intoleranța democrației* născută pe fondul dorinței de putere universală. Altfel spus, toate aceste atitudini vădesc un *totalitarism al democrației,* ce echivalează de fapt cu anularea ei ca realitate politică şi instituirea unei ideologii ce-i preia din discursuri.

Poate că întregul discurs oficial despre dreptate, egalitate etc. nu este decât unul de suprafață, menit să ne liniştească conştiința şi să ne ofere o frumoasă imagine de sine, ca societate, comunitățile fiind de fapt reglate de cu totul alte sisteme decât cele aparente (poate chiar de unele inconştiente). Ajunge la putere cel care stăpâneşte adevăratele căi de exercitare a ei şi posedă arta mulțumirii societății prin frumoasele idealuri vehiculate ideologic. J. Baudrillard[1] vorbeşte în acest sens despre existența unor

[1] Jean Baudrillard*, op. cit.,* p. 118.

coduri inconştiente ce intervin să regleze comportamentul individului, integrându-l într-un sistem al diferențelor (sau *sisteme ale diferențelor*, dacă luăm în considerare existența „zonelor" culturale cum ar fi consumul şi limbajul) care încearcă să compenseze efectul contradicțiilor sociale. Prin intermediul acestor *coduri* reuşeşte să se înstăpânească Puterea.

Forța, mediator al raporturilor sociale de la începutul umanității, odată prinsă într-un noian de reguli sub presiunea corectitudinii politice, va căuta noi forme de manifestare. Coexistența marii difuziuni a discursurilor postmoderne despre corectitudine, adusă de extinderea posibilităților de comunicare, cu numeroase conflicte armate indică măsura în care forța reuşeşte să-şi mențină domeniile proprii de acțiune.

Cu excepția unor posibilități de exploatare S.F. maşinile nu doresc putere, rămânând întotdeauna instrumente. Oamenii sunt amatorii de putere şi cei care dau astfel de orientări tehnicii. Motiv pentru care conceptul tehnocrat trebuie privit cu atenție, sensul lui tare fiind de *oameni care stăpânesc tehnica (mijloacele tehnice) ce le poate aduce puterea*.

Un ultim aspect: deținătorii contemporani ai puterii sunt discreți (cu mici excepții); evită astfel să devină ținta nemulțumirilor sociale. Într-o epocă a comunicării globale puterea vrea să-şi diminueze din vizibilitate pentru a reduce numărul de pretendenți. În afara armatei şi aparatului represiv prezența îi mai este marcată şi de un continuu control al discursurilor publice, pe care-l tentează.

Creştinismul şi modernitatea

Creştinismul catolic este precursorul globalizării, prozelitismul şi dorința de instaurare a sa la nivel planetar

pregătind şi însoțind tendința capitalismului. La rândul său, catolicismul a preluat tendințele antice de cunoaştere şi cucerire, în special pe cele ale Imperiului Roman. Altfel spus, bazele globalizările sunt puse încă din Antichitate, ele făcând parte indiscernabilă din chipul Occidentului.

Faptul că modernitatea s-a mişcat tot timpul sincron cu creştinismul (în special catolic şi protestant) sau pe urmele acestuia o dovedeşte globalizarea modelului Occidental, primul val de expansiune fiind un amestec dintre interesele economice şi cele creştine de prozelitism, creştinarea băştinaşilor semnificând şi transpunerea lor în spațiul economic de tip occidental[1]. În acest sens modernitatea este caracterizată de un amestec între conservatorism şi liberalism, bazându-se în special pe transformarea prin progres, revoluțiile constituind excepțiile (nu întotdeauna reuşite) de la această regulă. Mai mult chiar, cu excepția Revoluției comuniste (am în vedere evenimentele din Rusia țaristă care au condus la naşterea U.R.S.S., restul mişcărilor comuniste fiind în cea mai mare măsură consecința acesteia) care constituie o formă de extremism al modernității (născută din amestecul dintre spiritul occidental cu cel asiatic; deci într-un spațiu socio-politic de tranziție între două moduri sociale de-a fi diferite), restul mişcărilor revoluționare ale modernității țin mai curând de interese economice directe decât de dorința unei radicale reaşezări sociale, ele ivindu-se acolo unde transformarea prin progres nu era posibilă datorită absolutismului monarhic. Fenomenul comunist este definitoriu pentru una din dimensiunile

[1] Este unul din motivele toleranței față de Biserică de care a dat dovadă în final modernitatea, fidelă intereselor ei economice şi totalitare, văzând în creştinism o cale de comunicare cu națiile prinse de fervoare religioasă. Că intuiția ei nu a fost greşită în ceea ce priveşte pericolul pe care-l reprezintă pentru modelul pe care-l promovează o religie diferită față de cea creştină o dovedeşte situația actuală a Islamului.

modernității occidentale (formulă tautologică), fiind schițat ca posibilitate de aceasta; comunismul constituie unul din efectele (poate cel mai important) pe care tendințele totalitare ale modernității le-au adus cu sine, luând aşadar naştere tocmai datorită pornirii modernității spre mondializare. Comunismul a fost generat în spațiile sociale unde modernitatea nu s-a instituit niciodată definitiv, fiind nevoită să coabiteze cu alte mentalități. Reuşita Occidentului o constituie instituirea la nivel mondial a modelului tehno-democrato-capitalist, el dând seama de succesul ideologiei modernității. Fidel creuzetului în care s-a format şi, într-o oarecare măsură, există încă, tehno-democrato-capitalismul Occidentului are numeroase dimensiuni teologice.

O reinterpretare a liberalismului

Etimologic *liberalismul* ar însemna curentul politic (sau ideologia) care promovează eliberarea omului. Liberalismul nu este atât o ideologie a libertății cât una a eliberării, motiv pentru care va avea nevoie întotdeauna de un oponent[1]. Eliberarea de ce? Eliberarea în special *de* religie şi *de* absolutismul monarhic. Rămân însă fără răspuns alte întrebări: *Pentru ce* a fost eliberat omul? Ce model i-a fost propus în schimbul celor pe care a fost îndemnat să le părăsească? Noul sistem politic este maximum posibil pentru umanitate ori el rămâne doar *cel mai mic rău posibil*? Eliberarea nu a fost niciodată totală, ea căpătând predominant un chip formal; ceea ce este respins este forțat treptat să părăsească scena publică. Transformarea religiei într-o „afacere personală" a inaugurat o anumită dimen-

[1] Liberalismul instaurează astfel o viziune dialectică a societății, respectiv a luptei politice. Comunismul nu a făcut decât să întoarcă împotriva liberalismului ideologia acestuia din urmă (e drept, simultan şi asupra conservatorismului).

siune a persoanei[1], forțând apariția a două domenii ale realului: sfera publică şi sfera privată[2]. Începând din acel moment omul începe să se constituie pe fondul celor două dimensiuni, despărțindu-şi viața publică de cea privată[3]. Momentul de sciziune devine de fapt unul ce instaurează ruptura, luând astfel naştere *schizofrenia omului modern*, caracterizată în special prin faptul că operează cu valori diferite în fiecare din cele două dimensiuni; spre exemplu, anumite gesturi sau acte pot fi făcute în spațiul privat, însă sunt sancționate dacă se ivesc în spațiul public. Cele două spații trebuie menținute separate. Spațiul public este unul al legii, unde ceea ce se poate face este prestabilit pe cale nor-

[1] Confesionalul şi mărturisirea au trasat câteva din limitele spațiului privat, pregătind naşterea psihicului ca interioritate obiectivată ce trebuie controlată şi aşezată în limitele normalității. Cum sufletul nu suporta o judecată decât în termenii transcendenței (amânată şi făcută de altcineva), modernitatea a avut nevoie de constituirea unei forme a interiorității care să suporte responsabilitatea şi judecata în această lume. Astfel, prin intermediul psihicului şi eului, se instituie responsabilitatea absolută a persoanei în fața autorităților laice (persoana se transformă astfel în individ, unul asemenea altora, capabil de a fi judecat după aceleaşi reguli şi de aceleaşi instanțe), luând astfel naştere controlul absolut asupra ei.

[2] Orientarea medievalului pe modelul religios îl cantona într-o singură dimensiune, cea a raportului cu Dumnezeu, acesta acoperind atât sfera privată cât şi pe cea publică. Să ne amintim în acest sens faptul că Monarhul, cel care constituia fundamentul vieții publice, îşi căpăta puterea, prin actul ungerii, de la Divinitate; ceea ce cantona viața publică în zona religiei, Biserica fiind instituția ce asigura dimensiunea creştină a spațiului public şi instrument de control al acestei dimensiuni în acelaşi timp.

[3] Puterea, în tendința sa acaparatoare, înființează instituții de control pentru fiecare din dimensiuni: viața publică este controlată prin intermediul politicului şi aparatului de stat iar cenzura vieții private (în dorința de a o menține în sfera *normalității* – ceea ce conduce la concluzia existența unor norme ce reglementează viața privată) este încredințată psihiatrilor (semn al unei suprapuneri dintre *privat* şi *psihic*).

mativă, în timp ce spațiul privat este un domeniu al libertății[1], individul putând face aici tot ceea ce vrea cu condiția *să nu se afle* (adică această libertate să nu treacă în spațiul public riscând să-l contamineze).

Un alt punct forte al ideologiei liberale îl constituie fundamentarea ei pe aspirația oamenilor către fericire; elementul neplăcut este dat de impunerea unei definiții universale a fericirii (inevitabil cu o mare doză de *a avea*), alunecând astfel discret spre o formă de totalitarism. În elanul contestării oricărui totalitarism în numele libertății umane stă ascuns ceva din modul de a fi a ceea ce contestă.

În contextul revirimentului liberalismului radical, sesizez o problemă la unul din teoreticienii acestuia, Milton Fridman, promotor al libertății totale de alegere: Cum putem face trecerea teoretică de la omul „pre-economic" la cel economic? Ce model intermediar găsim care să fundamenteze, spre exemplu dreptul la proprietate, fără de care nu poate fi articulată teoria liberalismului economic? Orice teorie economică are în definitiv nevoie de o bună inserție într-o viziune articulată a umanului şi a lumii. Altfel spus, întrebarea care se pune în acest context este legată de caracteristicile ce marchează trecerea de la supraviețuire la orientarea economică. Dacă *faptul-de-a-fi* economic este definitoriu pentru umanitate, atunci liberalismul (înțeles împreună cu dimensiunea sa economică, *capitalismul*) este un moment de împlinire a destinului omenirii. Teoria liberalismului economic extrem păcătuieşte (ca mai toate teoriile de altfel) prin latura sa de teorie: fiind un model rațional ce încearcă să explice (sau să normeze, în cazul de față) realul, maximul ei posibil va avea un grad de indeterminare, derivat din factorii suplimentari ce perturbă modelul. Să luăm în considerare un exemplu cu care se

[1] *O nelimitată libertate privată* (cu condiția de a nu deveni publice aspectele acestei libertăți) ar putea să intre în însăşi definiția liberalismului.

confruntă societatea românească actuală: capitalismul sălbatic, care iese din tiparele legilor pieței libere. Este posibil ca actori liberi pe o piață economică liberă să formeze, printr-o asociere accidentală (identitate de interese, coapartenența la aceeaşi nație, familie, religie) sau voită o forță ce inhibă posibilitățile de acțiune liberă ale altor actori, afectând libertatea economică. Este una din slăbiciunile liberalismului economic extrem. În acest context se naşte întrebarea: Câtă libertate oferă liberalismul economic? În plus, este important şi cu ce definiție a libertății operează acesta în desfăşurarea doctrinei sale.

Cred că marea greşeală a oricărei teorii economice este că operează cu o definiție a fericirii sau a interesului oamenilor care nu are aplicabilitate universală. O analiză adecvată a politicului sau economicului trebuie să fie făcută în termenii de *cost – beneficii*, evitând riscul idealizărilor sau al negării absolute. Abia aşa oamenii vor putea să conştientizeze limitele impuse de sistemul politico-economic în care s-au născut s-au pe care l-au ales, proiectându-şi existența proprie pornind de la acestea.

Persoanele care au succes economic (sau speră că-l pot avea) în condiții de piață liberă tind să fie adeptele modelului liberal radical. În acelaşi timp însă mai există şi alte categorii de persoane care au alte posibilități şi sunt legate de alte valori[1], aspirațiile lor politice fiind orientate într-o gamă largă de direcții. Motiv pentru care liberalismul are nevoie de democrație pentru a deschide spațiul existenței tuturor valorilor. Deocamdată este vizibilă predominant confiscarea spațiului public de o viziune de dreapta, ce a reuşit să se insinueze până şi în valorile stângii.

[1] Putem vorbi de cazuri în care persoanele sunt dispuse să sacrifice şi altceva decât munca pentru a avea succes în plan social sau pur şi simplu pentru a putea supraviețui. Sau persoane care nu vor să se sacrifice, adoptând strategia consumului minimal.

Slăbiciuni ale modernității

În ordinea umanității istorice modernitatea, odată cu instituirea diferenței între teorie şi practică, aduce cu sine o mare pierdere prin naşterea *omului teoretic*. La adăpostul teoriei, departe de obligația demonstrării ei practice specifică antichității şi, în bună măsură, perioadei medievale, omul modernității a putut da frâu liber utopiilor sociale, a căror realizare a depins mai curând de aparenta lor raționalitate decât de efectele practice. Mai mult chiar, s-a dezvoltat un mecanism de inducere a unei coerențe forțate a realității cu teoria prin intermediul *reinterpretării explicative a faptelor*[1] în universul de sens al teoriei.

Modernitatea este marcată de interpretarea pe care Hegel o dă muncii: munca este stăpânire asupra naturii (fiind forma de libertate a sclavului). Natura reprezintă în acest caz opozantul continuu care stimulează creativitatea şi progresul. Orice discurs ecologic contemporan se desfăşoară astfel în afara ideii centrale a modernității, sugerându-i posibilul sfârşit. Instrumentul de dominare îl constituie *rațiunea*, ea exercitându-se simultan şi asupra naturii personale prin forme de disciplinare şi încadrare în social.

Logica modernității, predominant economică, conduce la ideea că a avea bani este echivalent cu a avea dreptate; acest timp de raționament este făcut posibil de cuantificarea, prin intermediul banilor, a tuturor valorilor. O a doua zonă a echivalențelor ciudate o constituie tehnologia, unde a inventa ceva nou (a recurge la unul din spectrele posibilului) înseamnă iarăşi o formă de a avea dreptate. Ar trebui explicată apariția protestantismului pentru a putea identifica contextul laicizării societăților occidentale şi apariția posibilității formelor incipiente de liberalism şi democrație. Fără această mare breşă în sânul

[1] Mecanismul a fost aplicat cu perseverență de regimurile comuniste, dar nu este străin nici tehno-capitalismului.

teologiei catolice (prin care modernitatea a absorbit şi ceva din teologic), nu putem înțelege cauzele marii rupturi pe care-o reprezintă modernitatea. Ea s-a născut astfel mai întâi ca o *altă teologie*, una a accesului individual la Divinitate şi a gestionării democratice a treburilor comunității. Credința în posibilitatea accesului individual la Divinitate şi legătura dintre mântuire şi reuşita economică fac trecerea către încrederea în posibilitățile comunității de a-şi gestiona prin noi mecanisme problemele, conducând la o altfel de legitimare şi exercitare a puterii.

Dreptul la vot reprezintă un drept al cetățeanului, o recunoaştere a demnității sale; în egală măsură, el antrenează obligația corelativă de a se supune rezultatelor votului şi sistemului. O dublă simbolistică necesară pentru a permite continuitatea formei de guvernământ prin reiterarea apelului la legitimitate şi a contractului social. Este *un drept* ce camuflează un şir întreg de obligații, investind pe alții cu putere asupra propriei persoane.

Enciclopedia lui Diderot constituie întruchiparea dorinței de cunoaştere universală specifică modernității. Ea marchează sfârşitul încrederii în atotcunoaşterea Divină şi încercarea de a o înlocui cu cunoaşterea totalizantă umană; atotcunoaşterea, ca tendință, este principala tuşă a noului ideal uman, la ea ajungându-se de acum nu prin faptul de-a fi situat în vecinătatea Divinității, ci prin efortul de a descifra sensul a ceea ce este. Numai că odată cu elanul cunoaşterii a fost eliberat şi cel al creației, umanitatea generându-şi propriile limite în calea efortului atotcunoaşterii prin diversificarea perspectivelor pe care oamenii le-au pus în circulație în cadrul civilizației şi culturii. În felul acesta, dorința de cunoaştere a totalității devine efort de cunoaştere a umanului; avem aici un prim indiciu al înstrăinării, omul devenind tot mai mult o necunoscută pentru sine. Recunoaşterea imposibilității atotcunoaşterii, cel puțin în modelul ei inițial, este adusă de postmodernism, acesta postulând libertatea perspectivelor diverse şi lansând o altfel de

interpretare a umanității. Critica esențială a postmodernismului este îndreptată tocmai împotriva pretențiilor unei cunoaşteri totale, pe care o acuză ca fiind la baza tuturor totalitarismelor. Însă pretenția atotcunoaşterii se menține şi în postmodernism, ea fiind mascată în ideologia progresului[1]; diferența este dată de faptul că nu individul este considerat acum capabil de atotcunoaştere (aşa cum a gândit modernitatea), ci societatea, lansându-se astfel un sens al conştiinței colective[2].

Comunism, post-comunism, consumism

Riguros vorbind, comunismul aparține modernității, conturându-se în sfera posibililor idealurilor sale (un anume tip de accent pe om, importanța progresului, opoziția la natură). Or, în orizontul modernității ia naştere şi societatea de consum.

Comunismul nu a fost învins de democrație, ci de sistemul economic mai bun structurat pe baza capitalismului şi a economiei de piață, având totodată ca valoare majoră pentru indivizi posibilitatea consumului şi a acumulării în vederea consumului. Nu aderența masivă la ideile liberale este cea care a condus la prăbuşirea blocului comunist, ci nevoia de a avea cele necesare traiului şi plăcerea de a consuma (între cele două existând o diferență de valoare). Acest fapt este lesne demonstrat de situațiile în care masele, pentru a-şi apăra posibilități minime de consum, votează fără reticență ideologii de centru-stânga (social-democratice) care le promit o egală distribuire a consumului. O bună reaşezare ideologică a stângii o poate

[1] Ce-i drept, moştenită de la modernitate, însă reeşapată sub forma puterii Ştiinței.
[2] Acesta ar fi principalul sens al intersubiectivității.

astfel arunca în primul plan al luptelor politice, în contextul unei crize economice prelungite; din păcate acest lucru este valabil şi pentru ideologiile extremiste de stânga. În definitiv comunismul, prin sloganul „De la fiecare după puteri, la fiecare după nevoi!" promite tot o perspectivă favorabilă consumului; în acest sens *consumismul* şi *comunismul* au aceeaşi rezonanță. Statul comunist ideal se dovedeşte a fi un vis de leneş: raiul leneşului înseamnă a munci cât poate (*posibilitatea* fiind evaluată subiectiv) şi a consuma cât vrea. Aceasta este imaginea societății capitaliste în oglindă, totul fiind inversat. Ceea ce i-a scăpat lui Marx este faptul că absența diferențierii prin consum, respectiv a unui consum ce depinde de posibilitățile proprii de câştig, conduce la anularea dorinței de a munci, adică la apariția unui stat de leneşi. Văd în lipsa apetitului multor români pentru muncă, în absența muncii din cadrul valorilor personale, şi în noianul de pretenții de la stat o formă de împlinire a ideologiei comuniste.

Respingerea ideilor cu nuanțe marxiste în spațiul cultural românesc „oficial" reflectă spaima că ele ar putea să readucă în actualitate întregul din care par să se fi desprins, respectiv ideologia marxistă. Partea neplăcută este că tocmai această cenzură, continuă într-o altă formă ceea ce „comunismul românesc" a instituit, respectiv refuzul dialogului. În felul acesta teama de *marxisme* (deseori imaginare) instituie reflexe totalitariste. De altfel, diferența dintre extremismul de care dreapta începe să dea dovadă şi orientarea concentraționară comunistă în ceea ce priveşte libertatea şi sensul existenței cetățeanului riscă să devină doar o problemă de nuanță.

Marxismul îşi are clătinat unul din fundamente: materialismul. Teza materialistă a fost zdruncinată de către fizica cuantică. În aceste condiții mai rezistă el din perspectiva unei abordări sociale? Sau critica marxistă dă seama

de o anumită mentalitate socială, indiferentă la orice pretenție de științificitate?

Dacă teoria abundenței prin progres se dovedește a fi greșită *ab initio*, atunci comunismul a mizat de la început pe o premisă falsă, fiind eronat și în ceea ce privește latura sa ideală; suplimentar, tehno-capitalismul are și el o problemă legată de idealul bunăstării egalitare pe care-l promovează. Asta ar însemna că ambele sisteme au aceeași boală, însă simptomele sunt diferite: realizarea fiecăruia dintre ele are consecințe variate atât asupra libertății cât și asupra bunăstării cetățenilor, și doar unul dintre ele a fost capabil să depășească etapa industrială către cea post-industrială (tehno-capitalismul).

Dublul paradox al comunismului: a dorit să realizeze egalitarismul postulat de creștinism, demolând totodată religia care a lansat acest ideal. Raportarea adulatoare la indicatorii economici riscă să ne ducă de asemenea într-o situație paradoxală: negăm comunismul pe criterii de eficiență economică (și socială, e drept), dar continuăm să ne raportăm la indicatorii anului 1989 ca la un punct de referință pe care ne chinuim de 20 de ani să-l atingem.

Națiune, naționalisme, globalizare

Anularea diferențelor de castă în modernitate, de către liberalism, a condus la necesitatea apariției altor criterii de diferențiere; în aceste condiții *naționalitatea* a devenit criteriul dominant, în numele lui purtându-se nouă războaie mondiale. Marxismul, tributar mai curând unei viziuni aristocratice, aduce în scenă o altă dezastruoasă diferențiere: deosebirea de clasă. Ultimele două secole au fost dominate în plan internațional și național de divergențele naționale (corelativ, și cele de rasă) și de cele de clasă, acestea fiind de departe cele mai importante surse de con-

flict. Secolul XXI pare să readucă în scenă luptele religioase[1]; cred încă că acestea constituie doar motive aparente pentru unele conflicte.

Naționalismul nu este coerent cu viziunea liberală, care promovează egalitatea universală. Din această perspectivă apariția statelor naționale în modernitate, adică în plin avânt liberal, ridică problema onestității ideologiei liberale în ceea ce privește aplicarea universală a principiului egalității. Naționalismul nu este democratic până la capăt în condițiile în care se dovedește cu atât mai intolerant cu cât nivelul de dezvoltare socio-economică a comunității în care apare este mai redus.

Poporul, ca noțiune şi realitate politică, şi-a schimbat structura, la ora actuală el fiind ceva cu totul diferit de ceea ce se înțelegea prin asta la începutul modernității. Limba rămâne punctul forte al acestei noțiuni, surclasând teritoriul şi chiar cultura afectată de globalizare.

În cazul României tendințele naționaliste, de înțeles din punct de vedere istoric, provenite dintr-o tardivă intrare în modernitate, sunt accentuate de un alt factor ce are o acțiune sinergică: Biserica Ortodoxă, care s-a dezvoltat în bună măsură cumva împreună cu statul[2] (inclusiv cu statul național), acționând pentru păstrarea atributelor naționale şi, într-o oarecare măsură, naționaliste ale acestuia.

Care sunt elementele tari ale unei culturi ce permit supraviețuirea ei în contextul consumismului? Experiența

[1] Religia a funcționat drept criteriu de identitate comunitară în special în perioada medievală (nu iau în considerare aici perioada antichității). În acelaşi timp însă, în special prin intermediul Reformei, a dat un impuls apariției societății liberale. Am în vedere în special desființarea intermedierii între om şi Dumnezeu, realizată tradițional de către Biserică, şi recunoaşterea libertății morale a credinciosului, care devine capabil să interpreteze Biblia. Din acel moment credinciosul a putut deveni şi cetățeanul capabil ca prin judecata proprie să-şi aleagă conducătorii.

[2] Sprijinindu-i într-o oarecare măsură apariția şi existența.

migrației contemporane trăită de români a indicat două posibile elemente: obişnuinţele alimentare şi haloul de tradiții dezvoltat în jurul sărbătorilor religioase[1]. Astfel, o posibilitate de salvare a unei forme de identitate comunitară ar putea veni din zona culturii tradiționale, aceasta conținând modalități comunitare de inserție în lume, semn al căutărilor proprii ce şi-au găsit reflexia în limba pe care-o vorbim. Marea întrebare a identităților naționale: Cum poate fi tehnica integrată în culturile tradiționale, acestea păstrând nu caracterul tradițional, ci aspectul particular? Ne interesează menținerea diversității prin adaptarea particulară la tehnică sub presiunea uniformizatoare a acesteia. În acest sens încercarea Franței merită o analiză atentă.

Globalizarea este în primul rând o luptă pentru nevoie. Globalizarea este opusul naționalizării; Departamentul de Stat al S.U.A. definea prin anii ´50 naționalismul drept o doctrină ce vizează folosirea resurselor naturale din anumite regiuni în interesul cetățenilor țărilor din acele regiuni, argumentând în continuare că interesul S.U.A. ar fi ca aceste resurse să fie accesibile tuturor. Globalizarea încearcă în acest context să smulgă resursele naturale țărilor cărora acestora le aparțin[2]. Impunerea democrației de către S.U.A. în țări bogate în petrol ține de un anume sens al democrației capitaliste.

Lipsa tradiției a făcut din S.U.A. un stat uşor de uniformizat, în care a fost relativ simplu de adus mai toată populația la acelaşi mod de viață. În bună măsură modelul globalizării îl constituie S.U.A.; mondializarea constituie o extindere la scara întregului glob a modelului american. Am

[1] Este vorba aici şi de legătura dintre sărbătorile religioase şi încercarea de construire a unei identități, sărbătoare contribuind la constituirea şi menținerea temporalității proprii.

[2] Că este problematic şi dreptul unui popor la resursele naturale din arealul său geografic ține de o altă discuție în care ar trebui abordată şi modalitatea de justificare a oricărui drept la proprietate.

în vedere efectul absenței tradițiilor, respectiv ușurința recunoașterii fiecăruia în același mod de viață, care antrenează un efect de masificare. S.U.A. constituie o bună piață economică deoarece obișnuințele de consum (obișnuințele alimentare, spre exemplu) sunt cvasiuniforme, populația constituind o masă de oameni (poate un pic prea dur spus) ce corespunde idealului capitalist de societate. Un puternic atac asupra tradițiilor este dat de expansionismul cultural american, Hollywoodul fiind exemplu tipic în acest sens.

Globalizarea face parte din logica societății de consum, dispariția micilor comunități fiind necesară pentru apariția unui fond pseudo-cultural comun, caracterizat de orientarea inconștientă a cetățenilor către consum. Orice comunitate este periculoasă pentru susținătorii globalizării în măsura în care se poate vorbi de existența ei doar pe fondul conservării unor tradiții. Or, societatea de consum acceptă doar „tradițiile" care au consumul drept principală valoare, sau cel puțin cele care pot fi puse în comerț, devenind bunuri de consum. În felul acesta cred că nu vor supraviețui decât tradițiile care își găsesc loc pe piață, ce reușesc să fie consumate drept un produs exotic și, prin acest gest, anulate ca tradiții.

Caracteristica cetățeanului lumii globale, forma lui de a-și face datoria de cetățean, este circumscrisă de atitudinea sa de consumator. *Cetățeanul lumii*, este omul situat în curentul consumului, posedând (sau dorind) cele mai noi obiecte și fiind prins în fluxul producerii de noi obiecte de consum.

Societatea globală nu are densitatea unei comunități naționale, lipsindu-i diferite „puncte de închidere", centrele de putere ce reușesc să doneze identitate unei lumi prin tușe clare ce marchează contururi. Diferitele tipuri de acțiuni organizate la nivelul întregului glob (campionatele mondiale pentru diferite sporturi, olimpiadele etc.), intrate treptat în atenția colectivă ca istorii secvențiale ce asigură

puncte de reper ale diferitelor existențe individuale, nu sunt suficiente pentru a asigura închiderea unei imagini a lumii ce poate dona identitate. Globalizarea aduce cu sine izomorfismul, omogenitatea, adică anularea diversității, putând constitui astfel un risc pentru evoluție. *Ultimul om* este *omul global*, fixat într-o unică formă (sau într-un set de forme ce țin de același sistem organizațional), ratând diversitatea opțiunilor pe care s-a bazat lanțul evolutiv ce l-a adus în acest punct.

Internetul, privit din perspectiva utilității sale, este simbolul consumului global. În această dimensiune virtuală a „satului global" putem găsi tot ce ne interesează din toate părțile globului, procedând fie la consumul de informații (regula) fie la consumul produselor „tradiționale de consum".

În contextul creat de globalizare esențială este puterea fiecărui stat de a conduce la *glocalizare*[1] (în termenii lui G. Ritzer). În acest sens, miza o constituie capacitatea culturilor naționale de a absorbi şi a modela într-o formă specifică schimbările aduse de globalizare. Reacțiile naționale nu sunt uniforme în această direcție, ele făcând pertinente atât observațiile legate de *grobalizare*[2] cât şi ideile vehiculate de adepții *glocalizării*. *Glocalizarea* este singura

[1] *Glocalizare* – întrepătrunderea globalului cu localul, având rezultate unice în arii geografice diferite.

[2] *Grobalizarea* – este sporirea puterii, influenței şi a profiturilor pe glob a entităților implicate. Exemple tipice de grobalizare sunt capitalismul şi raționalizarea. Termenii *grobalizare* şi *glocalizare* sunt folosiți de George Ritzer din dorința de a surprinde toate efectele globalizării, atât cele considerate negative din perspectiva intereselor naționale cât şi cele pozitive. Ritzer consideră că ele dau seama de două modele de analiză diferite: *grobalizarea* este rezultatul perspectivei moderne de analiză (stând sub influența lui Marx şi Weber) în timp ce *glocalizarea* este vehiculată de interpretările pe care postmodernii le aduc societății actuale. (George Ritzer, *Globalizarea nimicului. Cultura consumului şi paradoxurile abundenței*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2010, pp. 32 şi următ.)

formă de supraviețuire a *localului* pe fondul globalizării, în acest sens modificările putând fi ireversibile.

Ce este Progresul?

Ideea de progres, ce caracterizează societățile democratice, avându-şi conturate conținuturile pe baza dezvoltării științei (la nivel teoretic) şi tehnologiei (la nivelul practic şi al maselor), este consonantă cu o aspirație fundamentală a oamenilor, aceştia dorind să depăşească ciclicitatea biologică specifică existenței personale către o formă de salvare din brațele timpului. În felul acesta, progresul conține în el promisiuni (explicite sau doar presimțite, pornind de la surprizele pe care le oferă continuu) privind alte forme de a trăi. Începutul în acest sens a fost făcut de către Istorie, care a consacrat moduri de salvare, la început în plan politic şi apoi în tot mai multe domenii sociale (știință, tehnică, artă, sport etc.), sugerând căi de smulgere din brațele temporalității proprii. Aşadar, progresul are o dimensiune de luptă cu timpul, pe care-l învinge printr-o absorbire a acestuia în curentul unei continue dezvoltări. Postulatul implicit al oricărei ideologii bazate pe progres este: Cu *cât va trece mai mult timp cu atât ne va fi mai bine!* Ceea ce aduce cu sine o formă de bucurie în fața trecerii timpului, oamenii privind acum cu satisfacție spre viitor, indiferenți față de ce au făcut în timpul vieții[1]; simplul fapt de a fi omul vremurilor tale, de a fi solidar cu toți cei care sunt situați în curentul progresului, cu *progresiştii*, este suficient pentru a justifica încrederea în ceea ce va aduce viitorul. Dorința de a fi *la modă* (ca vesti-

[1] O diferență evidentă față de creştinism unde speranța față de viitor este direct legată de preocuparea față de trecutul personal şi atenția la momentul prezent.

mentație dar şi sub toate formele de posesiune şi comportament față de obiectele procurate de tehnică) ascunde în ea şi acest simbol al apartenenței la *progres*, la comunitatea celor ce contribuie la realizarea lui; ea are ca efect secundar o dorință continuă de schimbare, hrănită de iluzia că orice adoptare a ceva nou (ba chiar a noului cu orice preț) se situează în mod inevitabil în fluxul progresului.

Progresul științei nu este însoțit în mod necesar de un progres social. În cazul sistemelor democrato-capitaliste putem vorbi de condiții foarte propice pentru dezvoltarea științei create de aceste sisteme, fapt care a condus la unele suprapuneri între progresul tehnologic şi cel social. Însă cele cinci secole de continuu progres științific nu au fost însoțite de o dezvoltare proporțională a sistemelor politico-sociale, nici măcar a ideologiei ce animă aceste sisteme. Semn fie că trebuie să renunțăm la acest transfer de imagine dinspre știință înspre domeniul politico-social în ceea ce priveşte progresul, fie să gândim sisteme care să satisfacă cerința progresului. În acest sens un bun început l-ar constitui un inventar al valorilor omului în contextul civilizației tehnologice, pornind de la care poate fi gândit un sistem axiologic valabil pentru acest nou context. Am în vedere faptul că însăşi libertatea omului cunoaşte o repoziționare, în condițiile apariției atâtor instrumente ce intervin pentru satisfacerea nevoilor şi plăcerilor sale (chiar dacă asistăm la o continuă stimulare a generării de nevoi realizată de doctrina consumului).

Progresul tehnologic, forma tare a progresului, are sensul unei tot mai mari puteri, cerând forme specifice de organizare socială care să-i perpetueze existența; până acum este singura lege ce poate fi emisă cu privire la modernitate şi postmodernitate. Chiar şi lupta pentru putere este subordonată acestei forme de progres. Nu asistăm în mod necesar la un progres social, ci mai curând la transformări sociale (ce includ uneori un „mai bine") care constituie

adaptări la dezvoltarea tehnologică. În ultimă instanță, nu capitalul are puterea, ci capitalul este avut de către putere; legea e dată de o tot mai mare voință de putere căreia i se subordonează totul. Nu există un adevăr al societății de tip occidental, care ar fi punctul terminus al progresului social, ci o adecvare a acestor societăți la necesitățile tehnologiei, care se răspândește continuu ca model de reușită socială. Este succesul unui model social ce permite o tot mai mare putere asupra Naturii și, odată cu asta, asupra oamenilor. În goana socialului după tot mai multă putere[1] membrii societății sunt subordonați diferitelor structuri, fiind astfel cei prin intermediul cărora *se poate* tot mai mult. În felul acesta indivizii sunt captivii puterii în dublu sens: ca *dorință,* fiind caracterizați de un *tot mai mult*, și ca *putință*, trebuind să plătească cu propria libertate (munca fiind forma dominantă de limitare a libertății) posibilitățile de manipulare a realului pe care și le-au însușit ei sau societatea căreia îi aparțin. *Voința de putere* este perspectiva metafizică sub semnul căreia stă civilizația contemporană, fără a reuși s-o tematizeze, adică fără a și-o asuma.

Un anume sens al progresului, respectiv cel în care avansul tot mai mare al tehnologiei satisface nevoile tuturor, nu este posibil tocmai datorită mecanismului consumului pe care este așezată societatea contemporană, el determinând inventarea continuă a unor noi nevoi ce trebuie satisfăcute, individul fiind convins ideologic de stringența satisfacerii acestora.

[1] Gândesc aici diferitele forme de ***a putea*** ca fiind cuprinse în conceptul Puterii. În acest sens, oamenii sunt îndemnați să poată tot mai mult, inclusiv în sensul frângerii tradițiilor, deci a tuturor interdicțiilor. Idealul îl constituie *a putea totul*, indivizii fiind ei însăși captivii acestei noi forme a elanului vital. Libertatea a fost acaparată și ea în fluxul dorinței de putere, diferitele forme ale ei căpătându-și semnificația în sfera lui *pot să fac….* (idealul fiind: *Pot să fac orice!*).

Pentru a putea vorbi de *progres* în domeniul socialului şi în cazul omului trebuie să stabilim mai întâi criteriile de analiză; aici intervine riscul ca aceste criterii să fie relative la un univers cultural, deci la o perspectivă metafizică dominantă. Cum suntem dominați de *putere*, criteriile de definire a umanului sunt toate elaborate în termeni de *a putea*: a putea trăi tot mai mult, a putea avea tot mai mult, a putea manipula realul tot mai mult etc. Orice analiză a omului contemporan după aceste criterii va conduce inevitabil la concluzia existenței unui progres continuu la nivel individual, putând fi avansată chiar ideea unei tot mai mari fericiri. Odată smulşi însă din această perspectivă metafizică riscăm să vedem lucrurile într-o altă lumină, putând vorbi chiar de o tot mai mare înrobire. Faptul de a fi retrograd într-o lume ce stă sub semnul noului, deci al progresului, riscă să te arunce în afara Istoriei (ca o formă de *anti-*) şi chiar a umanității. Mă gândesc, spre exemplu, la continua creştere a duratei studiilor pentru a putea fi un membru acceptat al noii societăți. Semn că trebuie să facem eforturi tot mai mari pentru a aparține unei clase de care credeam că suntem legați prin naştere: umanitatea. Exemplul arată cum pentru a putea mai mult într-o societate ce-şi doreşte tot mai multă putere asupra realului, trebuie să cedăm tot mai mult din libertatea noastră; o astfel de cedare poartă numele de *carieră profesională*, aceasta fiindu-ne propusă de către societatea progresului drept unul din sensurile tari ale existenței. În felul acesta, a exista pur şi simplu şi-a pierdut din valoare, apartenența la umanism fiind caracterizată de forme determinate de-a fi, toate definite în funcție de participarea la sporirea puterii.

Progresul naşte întrebări esențiale: Care este cauza (sau sursa) schimbării istorice? Ce stă la baza progresului? Cred că marile răspunsuri date până acum (spre exemplu Hegel: contradicțiile sociale) forțează interpretări. Ce ne facem să credem că este vorba de aceeaşi societate? Schimbarea

socială este dată în primul rând de schimbarea generațiilor, intervenind continuu alte moduri de interpretare a lumii. Deci, răspunsul la prima întrebare ține de modul de-a fi al fiecărei societăți. Problema se pune cum de suma tuturor schimbărilor (sau vectorul lor central) este *progresul*. În primul rând ar trebui să vedem care sunt caracteristicile progresului; în acest sens putem identifica drept latură importantă a sa aspectul tehnologic, mai exact *progresul tehnologic*. Acesta nu este însoțit în mod obligatoriu de un progres social dezvoltat de la sine; dovada o constituie în special prima jumătate a secolului XX[1], care a putut conduce la ideea sfârşitului modernității. Dezvoltarea socială este mai curând contextuală, fiind prinsă în două mari cadre ce-i dau forma: progresul tehnologic şi economia. Dacă vorbim astăzi de o mai mare închegare socială (chiar dacă ar fi vorba de o mai eficientă structurare instituțională) o putem face doar întrucât liantul social îl constituie recursul cotidian la aceleaşi tehnologii, în cadrul aceloraşi mecanisme economice, prizonierii dorinței unei tot mai mari *bunăstări tehnice*[2]. Ceea ce îndreptățește reluarea continuă a întrebărilor privitoare la forma şi calitatea progresului social în contextul general al *progresului* ce caracterizează modernitatea.

Dorința existenței unei Istorii universale, ce are ca lege a sa progresul social sub imperiul căruia cad toate evenimentele din orice parte a lumii, stă sub semnul nevoii omului de sens a existenței sale într-o lume „eliberată" de transcendență. Credința într-un sens al Istoriei este speranța într-un sens al existenței proprii; adică expresia angoasei noastre împotriva neantului temporal.

[1] Să privim cu atenție şi la ceea ce am trăit până acum din secolul XIX.

[2] Prin *bunăstare tehnică* înțelegând sentimentul de bine provocat de acumularea a tot mai multe dispozitive ce intermediază puteri asupra naturii şi forme de confort.

Nu cred că putem vorbi de un ultim stadiu al Istoriei în care ne-am afla[1]. Am în vedere în primul rând dorința continuă a omului de nou. Chiar şi o analiză în cadrul paradigmei *thymos*-ului, a recunoaşterii omului şi a tipului de societate care favorizează această recunoaştere, conduce la a identifica tocmai dorința de recunoaştere drept o tensiune ce va forța noi forme de organizare socială, pornind de la dorința de afirmare a unor noi teorii politice. De altfel, nu cred că statul mondial este posibil; şi nici măcar dezirabil. Direcția de contopire a tuturor societăților într-un stat global, spre care ne împing economia şi tehnologia, este secondată de un recul către rădăcini, de o dorință de identitate a popoarelor şi a cetățenilor. Dorința de recunoaştere porneşte de la posibilitatea unui *eu*, adică a unei identități ce se conturează în cadre lingvistice, culturale, naționale, geografice, de rasă etc. Însă mondializarea tehnicii şi a economiei (recurgând la consum) este pe cale să se instaureze. Ceea ce înseamnă că supraviețuirea statelor create pe baze naționale sau religioase depinde de capacitatea acestora de a se desprinde de economie şi consum, fundamentându-şi existența pe altceva. Adică, de a se depărta de neo-liberalism.

Renunțarea la perspectivele metafizice şi victoria liberalismului în plan politic (victorie ce aduce cu sine egalitarismul) a condus la o potențare a cotidianului ca mediu al trăirii clipei; cotidianul devine, concomitent, loc comun şi spațiu de salvare. Prezentul trece de la o existență supraetajată, cu intensități diferite, ierarhizată, la un mod de-a fi relativ uniform, cu mici diferențe de potențial între diferitele sale zone marginale (putere, avere, ştiință, eveniment). Singurul punct de fugă al cotidianului îl constituie viitorul, sesizabil prin intermediul *progresului*, acesta din urmă

[1] O astfel de judecată nu poate fi întemeiată decât retrospectiv; ceea ce înseamnă după sfârşitul umanității.

fiind şi criteriu de raportare la trecut. Numai că *progresul* înseamnă totodată şi *progresul nevoilor*; sporirea nevoilor este una din formele ce face vizibil *totalitarismul progresului*. Pericolul vine dintr-un posibil decalaj între creşterea nevoilor (întreținută de marketing şi sistemul industrial) şi creşterea ofertei de bunuri, cererea ajungând cu mult mai mare decât oferta. În această situație progresul ar însemnă o accentuare continuă a decalajelor, reductibile poate prin diverse „revoluții" sociale[1]. Realitatea arată însă că reaşezările nu se fac musai în interesul satisfacerii nevoilor.

Discursurile despre posibilitatea epuizării resurselor omenirii au şi o componentă ideologică, justificând redistribuiri ale bunăstării după criterii străine idealurilor egalitare. În felul acesta o bună parte din creşterea adusă de tehnologie este absorbită de prețurile practicate pentru anumite resurse energetice de către posesorii lor sau de către state. Semn că există şi o teamă de *prea bine*, de împlinirea prea multor idealuri de bunăstare care ar scădea rolul ideologic al progresului. Starea de nevoință este una întreținută, ideologia progresului având zone în care este contradictorie.

Apariția muncitorului salariat dă seama de modernizarea forței de muncă, de sistematizarea şi transformare ei într-un factor cuantificabil, contribuind astfel în mod decisiv la raționalizarea producției. Muncitorul stă astfel sub semnul numărului, al statisticii, al masei. Concomitent, s-a dezvoltat un consum standardizat pentru această nouă categorie socială, fapt care a permis apariția *producției de masă*. Abia deschiderea către posibilitatea *consumului de masă* (la care noua categorie socială a muncitorilor a avut un rol esențial) a făcut posibilă revoluționarea producției în sensul unei *producții de masă*. Dezvoltarea unor *tehnologii* de control şi promovare a consumului a fost potențată de

[1] Impozitul progresiv şi diferitele lui rearanjări putând constitui câteva exemple.

nevoia asigurării unei continue motivații pentru *forța de muncă* nou creată; procesul de industrializare având drept componentă a sa apariția acestei noi categorii sociale (transformată ulterior, de către ideologia marxistă, într-o clasă), a stat în bună măsură sub semnul unei *eliberări,* făcând necesară introducerea unei coerențe ideologice prin intermediul consumului. Altfel spus, în lipsa mecanismelor feudale de control a fost nevoie de *o nouă formă de constrângere a oamenilor pentru a munci*, una abstractă, coerentă cu forma libertății promovată de ideologia liberală, aceasta fiind consumul. *Masificarea* consumului a presupus *ab initio* un proces de manipulare a nevoilor prin intermediul formelor inițiale de publicitate şi, mai ales, a presiunii sociale ce a stat sub semnul modernizării. Din această perspectivă observăm că *modernizarea* societății, cu tot ceea ce ea implică, a fost făcută în bună măsură sub presiunea *ideologiei modernității*[1], parte a ideologiei liberale. În cadrul acestui proces complex ia naştere *progresul* drept semnificant major (cu funcții ideologice) al noii societăți, acesta dovedind calitățile necesare pentru a acoperi deficitul de sens creat de eliminarea Divinității din spațiul laic[2]. Progresul are capacitatea de a da un sens istoriei şi viitorului, permițând astfel o adecvată (ideologic) interpretare a timpului, situându-se într-o viziune metafizică procesualistă[3], opusă metafizicilor dominante ale perioadei feudale (în special celei creştine). El deschide posibilitatea unei definiri a omului şi a idealurilor acestuia, aducând cu

[1] În acest sens este necesară o analiză atentă a tuturor componentelor modernizării, a ideilor vehiculate în acest proces, a opozițiilor utilizate (esențială fiind opoziția nou/vechi), a definiției omului avansată.
[2] În plan social progresul se traduce printr-o continuă transformare, semnificanții utilizați în acest proces (tranziție, reformă, revoluție etc.) indicând că sensul lui tare cade mai curând pe schimbarea de dragul schimbării decât pe vreun scop prestabilit.
[3] Progresul este rezultanta *procesului* evoluției.

sine promisiunea unor împliniri viitoare, amânând astfel evaluarea sa în funcție de realizări. Progresul este verificabil din perspectiva *teoriei adevărului corespondență* prin intermediul recursului la istorie[1] și la realizările viitoare (susținute coerent); el este, înainte de toate, rațional, fiind astfel adecvat normei esențiale de evaluare a lumii asumată de modernitate.

Susținătorii progresului consideră că totul se supune evoluției, transformării; adică totul cade sub semnul progresului. O singură excepție este admisă: însuși mecanismul care permite acest progres – modelul democratic, modelul capitalisto-democratic. Asupra acestui model progresul nu pare a avea niciun efect, fiind absente căile ce l-ar putea modifica.

În spațiul dezvoltării tehnologice (unul din copii progresului) produsele noi le îngroapă pe cele vechi; tot așa, progresul este groparul trecutului și, într-o oarecare măsură, al prezentului. Schimbarea afectează în același timp și umanul: abilitățile noi trebuie să le înlocuiască rapid pe cele vechi într-un ciclu fără sfârșit.

Chiar dacă pare a fi orientat către viitor omul societății de consum este captiv într-un prezent continuu, raportarea sa la viitor fiind mediată de produsele pe care intenționează să și le cumpere (și procurarea resurselor financiare pentru asta), în timp ce trecutul este aruncat în zona vechiului, a desuetului; consumul este caracterizat de anularea tradițiilor (care i-ar limita puterile) sau decăderea lor la statutul de produse comerciale. Cea mai evidentă prindere a unei tradiții în noul mecanism o constituie sărbătoarea

[1] Astfel ia naștere reflexul modernității de a reinterpreta continuu istoria din perspectiva intereselor ideologie prezente, prima interpretare majoră fiind cea a epocii anterioare drept *dark age*.

Crăciunului, al cărei sens a fost mutilat de „noua tradiție" a consumului, făcând din el o sărbătoare a achiziției[1].

Omul societății de consum este forțat la o atitudine contradictorie față de viitor: viitorul constituie orizontul pe care se profilează valorile sale, începând cu *progresul*, dar, în același timp, este indiferent față de propriile perspective, prin împrumuturi cedând viitorul său ori al urmașilor săi în favoarea consumului actual. Din aceste motive putem spune că nu este capabil de viziune, fiind captiv într-un orizont limitat. Or, tocmai acesta este orizontul făcut posibil de o societate care face din consumul nelimitat o prezență continuă și, în același timp, un mod de diferențiere socială.

Cum societatea de consum este legată de tehnologie (societatea de consum *este* tehno-capitalism), ea a creat logica utilității a tot ce se produce. Nu contează atât nevoia căreia îi corespunde un anumit produs, cât faptul că el a fost creat[2] și reprezintă o nouă cucerire a științei și tehnicii. Absența sau sărăcia utilității este compensată de valoarea sa de simbol, simpla posesie apropiind posesorul de *progres*, de viitor[3]. Însă tocmai această încercare de acaparare a

[1] Comercianții consideră că în această perioadă realizează cea mai mare parte a vânzărilor din tot anul..

[2] Este evidentă aici și prezența unui reflex creștin: asemănarea omului cu divinitatea în ceea ce privește capacitatea de a crea. În mitologia modernității *omul creator* ia locul Divinității.

[3] Omul contemporan își fundamentează existența în viitor, idealurile sale fiind legate de acesta, trăind totuși într-o formă particulară prezentul (însă *un prezent orientat către viitor*, ce *fuge* continuu înspre *ceea ce va să vină*). De reținut absența oricărui raport cu trecutul, istoria căzând în desuetudine odată cu pretenția omului contemporan de a fi *ultimul om*. De altfel, orientarea omului contemporan către viitor conține și dorința de *a fi în pas cu progresul*, fiind bântuit de coșmarul de a fi *retrograd* (ceea ce înseamnă *căzut din progres*), această cădere echivalând cu anularea calității sale de *ultimul om*, deci cu dărâmarea întregului eșafod de idealuri ce-i fundamentează existența. Zărim asta și în conotațiile pe care conceptul *istorie* le-a

viitorului prin consum lasă omul contemporan fără viitor, în măsura în care trebuie să-şi amaneteze viitorul pentru a avea. Acest mod de-a acționa a fost făcut posibil tocmai de mecanismele de susținere a consumului care au creat instrumentele necesare pentru ca omul să-şi poată vinde viitorul[1]. Atitudinea omului contemporan față de viitor este cea a unei aşteptări plină de speranță, ea fundamentând toate gesturile de curaj în favoarea consumului. Dus la limita sa acest mod de acțiune poate deveni periculos: când nu va mai avea nici un pic de viitor la dispoziția sa (deci viitorul său nu-i va mai aparține) atunci va fi dispus la orice tip de revoluție i se va propune[2].

Dintr-un instrument de apreciere a evoluției societății *progresul* s-a transformat într-o valoare în sine ce tinde să înglobeze tot ceea ce este nou, anulând orice judecată morală asupra efectelor pe care noutatea le aduce cu sine. *Faptul-de-a-fi-progresist* defineşte raportarea pozitivă a omului la această valoare, chiar dacă o astfel de poziționare nu are la bază analize de profunzime ce fundamentează o decizie în acest sens, nefiind deci rezultatul unei alegeri în sens tare, ci mai curând al unei hotărâri existențiale pripite. Adulatorii unui astfel de progres fac parte din noua structură a masei; masificarea nu mai are drept ferment esențial una sau alta din ideologiile politice, ci mai curând raportarea la *progres*. Sau, în alți termeni, *progresul* a devenit ideologie[3].

dobândit; să ne gândim spre exemplu la expresia „Asta e istorie!" ce arată şi o depăşire calitativă a unui anumit nivel din trecut.

[1] De remarcat că actuala criză economică a fost generată tocmai pe zona instrumentelor financiare inventate pentru a absorbi viitorul cetățenilor, pe calea împrumuturilor pentru consum.

[2] Mişcările de protest ivite în contextul actualei crize economice par să anunțe nevoia unei schimbări. Ele constituie unul din semnele *epuizării ideologice* a actualei societății, indicând şi ele necesitatea unei noi ideologii, adică unui nou ideal uman şi social.

[3] O ideologie născută în umbra dorinței de stimulare a consumului.

Conceptul de *progres* este problematic însă şi dintr-un alt punct de vedere: fiind vorba de o apreciere valorică el are nevoie întotdeauna de un cadru axiologic în care aceasta este emisă, de un sistem de valori în care orice judecată de valoare poate căpăta un sens. Altfel spus, ca orice judecată axiologică şi progresul reprezintă un punct de vedere ce are nevoie de o precizare a perspectivei din care este prezentat. Conceptul s-a născut în bună măsură în umbra fugii de trecut[1]; motiv pentru care valorizează orice element nou, ce pare a veni *din viitor*, ca un simbol al acestuia[2].

[1] De aici şi puternicul caracter de renunțare, de remodelare, de dreptate *apriori* acordată viitorului, de valorizare a copiilor în dauna părinților.

[2] Se remarcă proveniența lui Occidentală, faptul că reflectă o viziune asupra timpului (transferată asupra lucrurilor) creştină. El nu stă în umbra unei *vârste de aur* a omenirii, ci este reflecția aşteptării acelui eveniment viitor în lumina căruia toate faptele îşi vor căpăta adevăratul sens. De aici şi adeziunea de care se bucură *noile interpretări*, probabilitatea de a fi mai aproape de „judecata finală a viitorului" fiind mult mai mare în cazul lor.

O nouă ideologie?

Ce este ideologia?

Analiza oricărei ideologii, inclusiv a posibilității unei *noi ideologii*, impune mai întâi o definire (critică) a ideologiei şi stabilirea condițiilor ei de posibilitate şi necesitate. Voi propune aşadar dacă nu o nouă definiți măcar un nou înțeles ideologiei. Noutatea raportării la ideologie are două dimensiuni: o definire diferită de sensul ei dominant şi presimțirea necesității unei noi ideologii.

Ținând cont de semnificațiile pe care le am în vedere pe parcursul acestei lucrări pentru termenul *ideologie*, respectiv faptul că, dincolo de aspectele negative evidențiate în discursurile politice sau în cele ce au o atitudine critică față de politică[1], ideologia are şi un aspect de necesitate în

[1] Orice raportare la *politic*, inclusiv cea critică, este situată întotdeauna în cadrul discursului politic; adică, *este politică* (orice raportare la politic înseamnă, în cele din urmă, *a face politică*). Situația derivă din postulatul asumat privind necesitatea politicii pentru existența societății, având drept corelativ necesitatea societății pentru existența individuală. Este evidentă în acest context încercarea de redefinire a politicului (pe care o tentez şi la analiza relației dintre economie şi politică) mizând pe inevitabilitatea acestuia în existența societății. În definitiv, orice analiză critică a politicienilor este simultan o critică a alegătorilor acestora, a celor pe care-i guvernează, indicând permeabilitatea lor la manevrele pe care politicienii sunt obişnuiți să le

menținerea oricărei puteri, consider necesară o redefinire a acestui concept. În sprijinul acestui demers trebuie înțeleasă şi indicarea dimensiunii ideologice a democrației la care am recurs.

Sensul pe care-l acord *ideologiei* porneşte de la convingerea că orice formă de existență statală, ba chiar orice formă de organizare socială, are drept ingredient o dimensiuni ideologică. În felul acesta *ideologia* ar fi *răul necesar* al oricărei forme de organizare socială; de fapt, ideologia este vizibilă ca rău în momentul în care rolul său este exagerat, mascând acțiuni foarte grave împotriva cetățenilor. Interpretarea ideologiei drept ceva rău este deseori doar o problemă de măsură. Din perspectiva unei abordări individualiste, în care interesul cetățeanului prevalează celui social[1], ideologia are o însemnată conotație negativă. Însă din punctul de vedere al interesului social[2] ideologia constituie o componentă esențială, deseori ea fiind un bun suplinitor al deficitului de înțelegere a necesității socialului.

Orice ideologie are ceva dintr-un curent cultural, fiind structurată pe un fond cultural comun dublat de aspirațiile inconştiente cărora le-a fost favorizată răbufnirea. Fiecare ideologie este o structurare de *meme*[3], reuşita sa fiind de fapt reuşita *memelor* sale. Toate ideologiile promit libertatea ca eliberare de ceva, uitând să spună (sau spunând vag) *pentru ce* are loc această eliberare. Chiar şi critica

facă. Discursul despre *relele politicii* este un discurs despre deficiențele societății şi lipsurile cetățenilor.

[1] O perspectivă exagerată, în condițiile în care individul şi societatea se definesc reciproc, coexistă în mod esențial, abordările separate fiind teoretice, deseori cu un evident caracter forțat.

[2] Care este în mod simultan şi un *interes individual generalizat*.

[3] Termenul *memă*, lansat de către Richard Dawkins, se referă la o unitate de informație culturală capabilă de a se propaga (replica) de la o minte la alta. *Mema* este pentru dimensiunea culturală a umanității ceea ce este *gena* pentru dimensiunea ei biologică. (Richard Dawkins, *Gena egoistă, Editura Tehnică,* Bucureşti, 2006).

ideologiei sfârşeşte deseori prin a deveni ideologică; spre exemplu, învățământul de astăzi se comportă ideologic tocmai vorbind de combaterea oricărei ideologii, de pregătirea indivizilor pentru libertatea de gândire şi libera alegere, în condițiile în care închide elevii în anumite şabloane de a gândi socialul şi politicul.

Ideologia presupune în primul rând *distanța*: între ceea ce vehiculează ca ideal şi ceea ce va reuşi să facă, între interesul persoanelor şi spațiul social de joc pe care-l lasă manifestării acestuia şi, mai ales, între interesele oamenilor politici[1] şi cele ale națiunii.

Relele politicului

Pornesc, inevitabil, de la premisa că politica, asemenea ideologiei, este un rău necesar; sau, mai corect spus, politica constituie o mediere necesară pentru existența societății, ea dovedindu-şi continuu numeroasele aspecte neplăcute pentru existența cetățenilor şi uneori chiar pentru societățile cărora le dă forma de organizare şi conducere. Judecățile în acest domeniu având la bază comparația, pentru ca ele să fie corecte se pune problema modalității de fundamentare a ceea ce serveşte drept termen al comparației. Din perspectiva întrebării privitoare la posibilitatea apariției unei noi ideologii pe care o am în vedere, în această lucrare esențială este legătura strânsă dintre putere şi ideologie, în atenție fiind ideologia ce va fundamenta noua putere, adică *noua ideologie*.

Orice tip de societate, ce a fost sau va fi, are drept ingredient puterea, ea presupunând controlul unei categorii asupra altora, în orizontul diferitelor interese sau orientări.

[1] Condensate şi vehiculate sub forma unor clase, caste, grupuri, partide etc.

Să nu ne imaginăm inutil existența unei societăți perfecte, deoarece o astfel de societate ar presupune un succes total al manipulării. Tot ce putem spera ține de anumite forme de justiție socială, justiție care este însă, la rândul ei, dependentă de accepțiunile pe care i le dau diferitele timpuri sau orizonturi culturale. Altfel spus, dreptatea[1] și justiția suferă remodelări în diferite contexte istorice.

Una din formele de cădere ale politicului o reprezintă *ideologia*; din păcate, ea este și una din formele curente de acțiune, fiind indispensabilă oricărei manifestări politice, adică existenței sociale. Politicul, atunci când se dezvoltă la modul spumos, predominant ideologic, riscă să confișteagenda publică pentru mult timp, îngreunând totodată accesul cetățenilor la propria lor existență, la întrebări și probleme individuale cu mult mai importante. Totodată, el poate împiedica dezvoltarea comunităților, a grupurilor de interese, prin forțarea plasării lor în una din taberele luptei politice. Ceea ce arată că *măsura* este o caracteristică necesară politicului (și ideologiei), valoare deja adaptată (și în mod repetat uitată) de democrație.

Bătăliile politice contemporane nu se mai dau pentru valori sau realizări majore, ci pentru opinia cotidiană a cetățeanului, capacitatea omului politic de a persuada fiind mai importantă decât abilitățile sale de conducere. Este vremea politicienilor care apreciază mai mult bârfa publică

[1] Discursul despre *răul necesar* pe care-l constituie politica este problematic atât în partea ce ține de *rău* cât și în ceea ce privește *necesitatea,* raportat la o anumită formă de structurare a politicii. A judeca drept rele diferite aspecte ale politicului presupune a avea întâi o imagine a *situației bune* la care ar fi trebuit să se ajungă. Însă orice imagine de acest tip ține de o viziune politică, respectiv de una diferită, adică situată cumva în opoziție. Semn că orice discurs moralizator față de unul sau altul din aspectele politicului ține tot de domeniul politicii. Discrsul despre dimensiunea transcendentală a dreptății, adică despre ce este *a priori* în sentimentul dreptății, necesită un alt tip de abordare.

decât gestul administrativ. Să fie acesta unul din semnele noii ideologii (ideologia lipsei oricărei ideologii)?

Cineva trebuie să aibă Puterea! Este realitatea de neocolit a fiecărei societăți. Reuşita ideologică a modernității ține de modul ingenios în care sugerează continuu că puterea este a tuturor, dând astfel satisfacției pornirii *thymice* către putere. Politica înseamnă putere; obținerea şi deținerea puterii are invariabil o componentă ideologică. O nouă formă de structurare a puterii presupune inevitabil o nouă ideologie.

Homo videns?

O lectură critică a lucrării lui Giovani Sartori

Una din probleme care intervin atunci când încercăm să determinăm caracteristicile noii ideologii (sau măcar posibilitatea acesteia) o constituie modificările aduse de expansiunea mijloacelor de comunicare în masă. Este evidentă în acest sens o anumită globalizare, o standardizare la nivel internațional, a tehnicilor de guvernare, această stare de lucruri fiind vizibilă în contextul actualei crize economice (la rândul ei o expresie a globalizării). Cum se comportă *omul nou*[1] în fața acestei abundențe de informații?

Televiziunea aduce cu ea modificarea criteriilor de selecție a evenimentelor, *spectacularul* obturând aproape total *semnificativul*. Publicul „educat" în acest mod de orientare asupra lumii este amator de show, sporturi extreme, ştiri din tabloide şi alte pseudo-evenimente, consi-

[1] Una din dimensiunile noutății *omului nou* este dată tocmai de accesul tot mai facil la un aflux în creştere de informații, dublat deseori de o anumită cecitate în fața acestor resurse. De altfel, sunt importante atât învățarea unor moduri de accesare a informațiilor utile cât şi crearea unor deprinderi de apărare în fața excesului de informații.

derând drept fenomene esențiale ale lumii tocmai ceea ce ea are mai nesemnificativ[1]. Dintr-o perspectivă etică putem spune chiar că asistăm la un exces de pseudo-ştiri, ce au drept subiecte gesturi imorale făcute vizibile cu pretenția de a avea importanță. Această percepția deformată asupra lumii devine modalitatea în care spectatorul se raportează la ea, influențând aşadar valorile cetățeanului. Concurența pentru audiență se desfăşoară de multă vreme pe teritoriul faptelor anormale ale cetățenilor ridicate la rang de ştire. „Informațiile" care prezintă violențele unor indivizi asupra altor indivizi, receptate pe fondul unei deschideri a cetățeanului către ceea ce se petrece în lume pentru a se adapta la ea, nu fac decât să accentueze angoasele pe care le avem unii în fața altora, mărind distanțele dintre noi; în acest context de nesiguranță întreținută calea preferată de contact cu semenii o constituie din ce în ce mai mult televizorul[2], pe fondul unei tendințe de „aseptizare" a contactelor sociale.

Poate imaginea să mintă? Ca orice tip de informație imaginea reprezintă şi ea o perspectivă; este un punct de vedere, în sensul slab al termenului. Or, punctele de vedere sunt fie accidentale (persoana este forțată de împrejurări să vadă lucrurile dintr-o anumită perspectivă) fi intenționale. În ambele situații informația transmisă de imagine poate suferi distorsionările specifice umanului.

Asistăm la o tot mai mare „ingerință" a televiziunii în educație; sau, poate, la o completare ce vine să dea tânărului un chip adaptat la noua dimensiune a lumii. O sentință

[1] Încerc o lămurire a sensului în care folosesc termenul semnificație: semnificația unei ştiri este direct proporțională cu amploare efectele pe care evenimentul relatat le are. Cu când un eveniment afectează într-o măsură mai mare (sincronic şi diacronic) cu atât ştirea despre el are o semnificație mai ridicată.

[2] Sau, mai nou pentru anumite categorii sociale, rețelele de socializare pe Internet.

definitivă în acest sens nu poate fi stabilită deoarece nu s-au stabilizat perspectivele axiologice care ar permite o analiză eficientă. Se adaugă diferenţele semnificative între sistemele de formare, în condiţiile în care televiziunea se comportă relativ unitar. A cădea într-una sau alta din extreme nu constituie o soluţie, în condiţiile în care educaţia are drept principal scop adaptarea la realitatea socială iar televiziunea constituie o dimensiune a socialului. Nu în ultimul rând este indicat un răspuns mai adecvat al şcolii la această provocare; ceea ce ar presupune ieşirea ei din sfera nostalgiilor după „formarea clasică", din tradiţionalism. De multe ori şcoala are o importantă dimensiune birocratică şi, ca orice sistem birocratic, tinde să-şi prelungească obişnuinţele, să se autoconserve.

Nu cred că omenirea se află în pericol datorită scăderii importanţei limbajului-cuvânt şi trecerii la o comunicare în care expresia îşi mută accentul pe imagine. Sunt sigur că va avea loc o importantă schimbare a mentalităţii (putând astfel vorbi de apariţia unui *om nou*), având printre elementele sale mutarea accentului de pe persoană pe colectiv (omogenizare ce tinde către masificare[1] datorită dezvoltării extrem de rapide a mijloacelor de comunicare; masificare nu este însă singura posibilitate adusă de mondializare), creşterea rolului imaginii în comunicare şi chiar în gândire, multiplicarea nemaiîntâlnită a vizualului conducând la o privilegiere a deosebitului, a extraordinarului[2].

[1] Spun *tinde* deoarece înmulţirea mijloacelor de comunicare deschide totodată posibilitatea individualizării, chiar dacă o mare parte a acestui posibil o constituie căderea în diferite forme culturale din cele vehiculate de globalizare; în definitiv individualizarea are întotdeauna la bază în cea mai mare parte alegerea din posibilităţile date, crearea unor noi variante fiind mult mai rară chiar în cadrul culturilor pe care le considerăm autentice.

[2] Deja este prezentă tendinţa individualizării prin intermediul perspectivei oferite asupra propriei persoane (haine, machiaj, casă etc.), cu o relativă indiferenţă faţă de substanţă (interesează mai

În mod punctual, consider discutabile următoarele tezele ale lui G. Sartori[1]:

- *Homo sapiens este un produs al culturii scrise.*[2] O teză ce pare mai curând a fundamenta o perspectivă modernă, adică, raportat la modernitate, conservatoare. În ea este încrustată şi teama adepților culturii clasice, a celor îndrăgostiți de carte, față de noile canale de difuzare a informației.

- *Noul om, aflat sub primatul imaginii, vede fără să înțeleagă.* Personal fiind pradă unei înțelegeri ce are nevoie de imagini îmi vine greu să cred că imaginea ar fi lipsită de înțelegere în sine însuşii. Că modalitățile de manipulare a imagini la care televiziunile recurg în mare măsură sunt goale de înțelesuri, sunt de acord. Însă acest mod de a livra imaginea satisface gusturi care oricum nu erau presate de dorința de a înțelege.

- *Televiziunea modifică natura comunicării, deplasând-o din contextul cuvântului în contextul imaginii.* Cazurile în care televiziunea recurge la imagini nude sunt rare (genul *No comment*), regula constituind-o prezentarea imaginii sau recursul la imagine pentru a completa (cu informații) ştirea sau mesajul. Că recursul la imagini are prea de multe ori un caracter manipulator ține de modalitățile de abordare selectivă, interesate, ale informațiilor, ele fiind valabile pentru toate canalele de comunicare[3].

- *Internetul nu aduce cu sine o un spor de cultură.* Cred că principala problemă pe care o pune Internetul o

curând a părea că aparții unui mediu decât a aparține propriu-zis; de fapt, diferitele medii tind tot mai mult către aparență).

[1] Este vorba de o critică a exagerărilor aduse de criticii societății contemporane, într-o lucrare ce are ca temă *o critică* a societății contemporane.

[2] Giovanni Sartori, *Homo videns*, Editura Humanitas, 2006, Bucureşti, p. 11.

[3] Să nu uităm că dictaturile secolului XX sunt rodul culturii scrise.

constituie redefinirea culturii, şi asta nu numai din perspectiva accesului tot mai larg la produsele culturale şi la estomparea acestora datorită producţiilor de divertisment, mult mai la îndemână. Internetul este eveniment de civilizaţie şi fapt cultural în mod simultan. Nici măcar abordarea pe calea studiilor nu este suficientă pentru a explica această relaţie deoarece nu s-au ivit încă marile teorii (ale umanului; ori despre *omul nou*) capabile să orienteze cercetări relevante. Or, studiile întreprinse din perspectivele clasice asupra umanului, civilizaţiei şi culturii sunt relevante mai curând în calitate de critici istorice decât ca definiri ale *noului umanism*.

G. Sartori supraestimează rolul raţionalităţii în ansamblul economiei umane. De fapt, cred că gândirea contemporană este prinsă în opoziţia raţiune-emoţii ca într-o capcană, având nevoie de un alt concept pentru a depăşi nivelul actual de înţelegere. Pe această zonă trebuie regândită şi politica.

Pot fi însă de acord cu Sartori că televiziunea conduce la o prindere („întemniţare" spune scriitorul italian[1]) în vizibil, având drept consecinţă ratarea *invizibilului*. Nu imaginea constituie problema, ci modalitatea în care ne raportăm la ea, obişnuinţa de a-i citi straturile, de a-i descifra semnificaţia dincolo de aparenţă. Aceeaşi imagine poate juca în mod simultan un rol triplu: de realitate ultimă, ce se prezintă şi se epuizează în propria-i prezentare, de parte a lumii vizibilului ce-şi aşteaptă descoperirea, fără a exista vreodată certitudinea epuizării lui[2], şi de simbol, de prezentare ce cheamă dincolo de ea, la toate conexiunile pe care le are cu umanul şi chiar cu Divinul, pentru cei ce vin cu o astfel de intenţionalitate. Sartori[3] lansează un alt sens

[1] Giovanni Sartori, *op. cit.*, p. 66.
[2] Lăsând astfel loc Divinităţii înţeleasă ca împlinire a tuturor posibilităţilor.
[3] Giovanni Sartori, *op. cit.*, p. 156.

al termenilor, alături de dualitatea slab-tare: *puternic* – cel care ne permite să controlăm şi să transformăm lucrurile. Este un sens vehiculat preponderent în zona ştiinţei, el dând seama de perspectiva utilitară. Această dimensiune este corelativă unui anumit sens al invizibilului pe care-l vizează ştiinţa.

Folosind matematica drept caz exemplar al gândirii abstracte ne putem întreba: matematica este o ştiinţă abstractă ori ea s-a dezvoltat pornind de la datele experienţei (aproape de care stă continuu) şi a generat un limbaj din ce în ce mai abstract şi, deci, (cel puţin aparent) mai departe de realitate? În discuţie este continuu lumea invizibilă şi rolul acesteia în cunoaşterea şi existenţa minţii omeneşti. Rolul invizibilului a fost unul predominant funcţional, el acoperind deficitul de înţelegere a ceea ce se întâmplă şi oferind mecanisme culturale cu o mare probabilitate explicativă. În termeni postmodernişti, este vorba de o încercare continuă de control şi supravieţuire, în discuţie fiind de fapt diversitatea mijloacelor utilizate în acest sens.

Sartori, în analiza critică pe care-o face televiziunii, uită *sunetul*, în multiplele variante în care acesta însoţeşte imaginile. Există două aspecte aflate la polul pozitiv: muzica şi comentariul strălucit. Şi multe altele ce intră ca scăderi, alterând prezentarea (şi lectura) imaginii. Pe exemplele pozitive se bazează speranţa mea în bunul mers la culturii în contextul televiziunii şi informaticii. În timp ce posibilităţile negative vin să contribuie la conturul spaimelor faţă de contemporaneitate şi viitor, fundamentându-mi critica. Modificările de care Sartori vorbeşte în ceea ce priveşte politica le interpretez nu atât din perspectiva alterării democraţiei[1] cât mai curând din perspectiva apa-

[1] Sunt rezervat faţă de o astfel de perspectivă deoarece cred că democraţia şi-a conţinut din start aceste posibilităţi.

riției noului în politic. De aici încercările de a vorbi de necesitatea unei noi ideologii (ce trebuie înțeleasă ca un nou mecanism politic)[1].

Pe planul comunicării, un argument în favoarea intervenției vizualului în comunicarea bazată pe limbajul-cuvânt îl reprezintă comunicarea nonverbală care, chiar dacă are astăzi un rol discret exagerat, intervine în medierea raportării vorbitorilor la cuvânt, la ceea ce doresc sau par a voi să transmită. Faptul că ea este inevitabilă în orice comunicare indică o depăşire a limbajului-cuvânt odată cu apariția lui; comunicarea nonverbală însoțește limbajul-cuvânt, în anumite dimensiuni ale ei fiind posibil chiar să-l preceadă.

Comparativ cu mecanismul politic clasic „guvernarea sondajelor" este lipsită de beneficiul dezbaterilor anterioare exprimării opiniei. Însă Sartori nu are întru totul dreptate atunci când opune democrația reprezentativă (democrația indirectă) „guvernării sondajelor" (democrația directă), cea din urmă având, din punctul său de vedere, două mari deficiențe: o formă de mandat imperativ (ce ar fi interzisă în principiu de mecanismele democrației reprezentative) şi incapacitatea politică a lui *homo videns* care este chestionat în sondaje. Cred că problema o constituie în principal faptul că democrația reprezentativă vehiculează în cadrul ei, prin intermediul platformelor politice şi al campaniilor electorale, o formă de mandat imperativ, politicienii fiind aleşi deseori pentru a face un lucru determinat. *O guvernare bună* este o noțiune prea abstractă pentru a fi operațională în cadrul deciziei alegătorului (ea este prezentă mai curând

[1] Amintesc faptul că orice mecanism politic poate exista numai în condițiile unei importante componente ideologice, o astfel de forțare ideatică fiind necesară pentru a anula, în favoarea socialului, tendințele egoiste ale individului. Dintr-o perspectivă socială ideologia ‚astfel înțeleasă, are o puternică conotație educativă a individului pentru societate

sub forma unei atmosfere ce creează contextul deciziei electorale); de fiecare dată este nevoie de o reprezentare a unor interese determinate ce pot fi apărate de unul sau altul din oamenii politici. Mai mult chiar, aş spune că lucrurile stau cumva pe dos: sub presiunea televiziunilor şi campaniilor electorale mediate de acestea şi centrate pe imagine, este favorizată alegerea unor reprezentanți pentru calitățile secundare (deseori destul de departe de realitate) în cadrul unei campanii de imagine, în dauna ideilor pe care aceştia promit să le susțină. În felul acesta televiziunea mediază alegerea unor persoane ce par a întruchipa simboluri şi nu a unor idei. Analiza pe care Sartori o face diferenței dintre democrația indirectă şi democrația directă depăşeşte cumva principiile democratice, ratând, spre exemplu, legătura esențială dintre iluminism şi apariția statului modern: fără iluminarea cetățeanului nu putea fi legitimată puterea prin intermediul poporului, *via* alegeri. Adică, fără a postula un cetățean rațional, iluminat, capabil de distinge între bine şi rău (politic vorbind), nu este posibilă legitimarea puterii prin medierea mecanismelor democratice, respectiv alegere şi reprezentare. Or, aceste atribute funcționează atât în cazul democrației indirecte cât şi în cel al democrației directe. Cu faptul că, dintr-o perspectivă elitistă vorbind, nu s-a putut împlini niciodată dezideratul cetățenilor iluminați (şi nici nu va putea fi împlinit vreodată) pot fi de acord. Democrația a funcționat totdeauna cu acest element putred la temelia ei, fiind salvată mai curând de eşecul (sau mult mai limitata reprezentare a intereselor populației) sistemelor de guvernare concurente; adică fiind *cel mai mic rău posibil* (dintre cele cunoscute). În acelaşi timp, pot fi însă de acord cu faptul că „guvernarea sondajelor", în măsura în care ea se bazează pe opinie (pe opinia de masă în termenii lui Sartori), aduce cu sine un pericol poate mult mai mare decât cel existent în cadrul democrației indirecte, respectiv posi-

bilitatea manipulării opiniei publice. Însă şi această problemă suportă foarte multe nuanţe.

Marea Ruptură?

Tema acestui subtitlu este dată de lectura critică a cărţii autorului Francis Fukuyama, *Marea ruptură*[1],în cadrul căreia autorul analizează ruptura socială pe care o provoacă trecerea de la societăţile de timp industrial la societatea informaţională. Autorul consideră că această ruptură se produce între anii 1960-1990, fiind caracterizată de distrugerea ordinii sociale existente (evidentă prin următoarele efecte: declinul relaţiilor de rudenie, scăderea fertilităţii, creşterea ratei divorţurilor, scăderea încrederii în oameni şi instituţii) şi apariţia unei noi ordini sociale.

Pentru a putea vorbi de o *Mare ruptură* este necesar să asistăm la răsturnări radicale în organizarea sistemului social existent, inclusiv modificări ale idealurilor ce-l fundamentează. Or, în condiţiile în care cel puţin una din coordonatele sociale rămâne neschimbată, poate chiar cea mai importantă, respectiv orientarea societăţii după idealurile consumului, nu putem vorbi încă de existenţa unei *mari rupturi*. Atâta timp cât principalele axe de organizare socială sunt tot cele anterioare (statul, sistemele democrato-capitaliste, orientarea consumistă a societăţii etc.) nu se poate vorbi încă de o *mare ruptură* socială, ci doar de o criză ivită pe fondul unei revoluţii tehno-ştiinţifice. Această criză poate să anunţe necesitatea unei schimbări, inclusiv în planul mecanismelor politice. Abia ivirea unei noi ideologii, care să absoarbă şi să reaşeze într-

[1] Francis Fukuyama, *Marea ruptură. Natura umană şi refacerea ordinii sociale*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002.

un alt context ideologic toate aceste schimbări, ar putea constitui momentul unei mari rupturi.

Consider problematică următoarea teză a lui Sartori: televiziunea sărăceşte aparatul cognitiv al oamenilor; mai direct spus, îi (adică *ne*) prosteşte. Televiziunea constituie un fapt de civilizație, uneori cultural, de cele mai multe ori pseudo-cultural. Diversitatea ofertelor este suficient de mare pentru a satisface diferite gusturi, situând-o astfel într-o poziție relativ neutră. Cel mult ea alimentează tendințe preexistente, ducându-le la saţietate. Dacă există o problemă a interacțiunii omului cu televiziunea (şi cred că există) ea derivă mai curând din noi moduri de-a fi ale omului pe care televiziunea le potențează, fără însă a le prilejui. De altfel, multe televiziuni sunt transpuneri *tele*-ale tabloidelor născute în Galaxia Gutenberg, diferența fiind dată, poate, de accesul mult mai facil la astfel de pseudo-informații[1].

Altele sunt situațiile pe care le suspectez că ar putea conduce la sărăcie cognitivă, printre cele mai importate fiind abundența şi siguranța dată de civilizație, care nu mai stimulează suficient mentalul la căutarea unor soluții pentru supraviețuire, precum şi universalizarea unor moduri de înțelegere (şi constituire) a lumii. Însă şi aici sunt rezervat, deoarece tot mai numeroasele dispozitive ce tind să pară indispensabile vieții, dublate de tot mai multele proceduri sociale la care omul trebuie să se supună, forțează suficient neuronii pentru ca numărul de procese mentale să fie acelaşi, dacă nu tot mai mare.

Generalizare pe care-o aduce cu sine accederea la aceleaşi emisiuni contribuie la existența societății prin

[1] Suplimentar, tabloidele şi televiziunile de acest gen se dezvoltă pe un mod de-a fi al oamenilor, *bârfa*, care se dovedeşte a fi important pentru dezvoltarea capacității de comunicare şi, deci, pentru existența societății. În felul acesta ar trebui recunoscută şi o contribuție la dezvoltarea terenului comun ce permite existența socialului.

generarea intersubiectivității. În felul acesta televiziunea creează locurile comune în care indivizii se pot regăsi, puncte de pornire ale umanității. Fără această recunoaștere, în contextul unei tendințe de izolare tot mai accentuată datorită mijloacelor tehnice, societatea riscă să-şi piardă posibilitatea şi spațiul public (element esențial pentru social) să dispară.

Omul nou

În lipsa unei definiri adecvate a umanului orice construcție socială are o mare doză de incertitudine. Or, nu avem încă *acea definire* (dacă ea ar fi posibilă). Disputa se duce acum între relativismul cultural şi natura umană.

Fiecare tip de organizare socială operează cu o anumită definiție a umanului. Doar că aceasta trebuie dedusă mai curând din praxisul său decât din ideologia care-i este specifică. Întotdeauna există o distanță între idealurile promovate şi realitățile instituite; democrația nu face excepție.

Orice gândire politică îşi aşează fundamentele pe două elemente, gândite împreună sau separat: omul şi societatea. În funcție de accentul pus pe unul sau pe celălalt putem vorbi de existența a două curente de filosofie politică: accentul pe societate coexistă cu filosofia analitică (ce ia societatea ca un dat dincolo de care nu se poate trece şi care trebuie să fundamenteze orice discurs despre politică) iar preocuparea pentru om dă specificul filosofiei continentale (existența unui model social european indicând o preocupare față de soarta fiecărei persoane, uneori în dauna eficienței mecanismelor sociale sau economice). Analiticii doresc construirea unei societăți cât mai eficientă tehnic şi economic, cu o doză de indiferență față de destinele indi-

viduale[1], în timp ce adepții filosofiei continentale visează la alchimia unei existențe individuale cât mai fericite, chiar cu prețul sacrificării a ceva din social.

Comunismul a acționat constant pentru distrugerea capitalului social deoarece numai în aceste condiții putea încerca instituirea unei noi ordini. Această metodă de acțiune este însă pusă în practică și de rivalul său, capitalismul democratic, globalizarea fiind implementată pe baza ei. În ambele situații se pleacă de la premisa că indivizii[2] smulși din plasa relațiilor personale și aruncați în cea a relațiilor instituționale (tipul de acțiune specific modernității târzii) pot fi lesne manipulați. Problema o constituie faptul că aceşti indivizi sunt permeabili la diferite sugestii, nu toate în interesul celor care derulează acțiunea manipulativă, ceea ce constituie o formă de reafirmare a umanității într-un context de îndoială în ceea ce privește eficiența ei.

Timpurile actuale par a aduce cu ele obligația de-a ști. Este motivul pentru care persoanele intervievate întâmplător de către televiziuni refuză în mod sistematic să spună că nu știu nimic despre subiect, ca și cum acest gest ar scădea ceva din calitatea lor de cetățeni. Este efectul pe care teoria politică fundamentată pe iluminism îl face să apară la distanță: un cetățean care știe că are dreptul de vot nu poate să creadă că el n-ar fi priceput în toate problemele ce i se pun. În mod subtil, competența electorală (prezumată de lege) se transformă în pretenția competenței politice, cetățeanul ales de televiziune (cea care alege în fond și politicienii) se simte obligat să decidă în domenii despre

[1] Putem considera că sunt prinși într-o viziune metafizică ce-și are fundamentele pe *Istorie* și *Progres*.

[2] De *individ* în sens tare se poate vorbi doar în cazul cetățenilor smulși din plasa relațiilor sociale ce constituie capitalul social. Deci, reducerea capitalului social se asociază întotdeauna cu diferite acțiuni de masificare.

care nu are nici-o idee, refuzând să ştie că nu are nici-o idee. Este, de altfel, imaginea majorităţii politicienilor contemporani.

Una din probleme o constituie schimbarea mentalului pe care o antrenează renunţarea la vechile mecanisme de supravieţuire şi adaptarea la cele noi. Această mutaţie justifică ipoteza apariţiei unui *om nou*, dar care trebuie gândit într-o altă cheie decât cele furnizate de perspectivele contemporane, în special decât cele ideologice.

Limbajul-cuvânt este cel care instituie posibilitatea oricărui alt limbaj, cel puţin în cultura noastră. Însă pentru a-i înţelege esenţa şi pentru a ne da seama dacă este posibilă o cultură ce nu este constituită pe fundamentul limbajului-cuvânt trebuie să vedem dacă limbajul nu este întemeiat la rândul său pe altceva. În acest sens cred că primordială este intenţionalitatea comunicării, inserată la rândul ei pe intenţionalitatea generală a schimbului de informaţii cu mediul. Dacă este aşa atunci limbajul-cuvânt este doar una din formele comunicări, fiind posibile, cel puţin în principiu, şi altele. Esenţa ar cădea în acest sens pe capacitatea de a opera cu simboluri, indiferent de mediul pe care ele sunt inserate[1]. Problema care se deschide în acest caz este dacă alte tipuri de limbaje pot fundamenta gândirea. Pentru a ajunge însă la un răspuns cred că ar trebui mai întâi să descoperim modul de-a fi al gândirii şi relaţia pe care ea o întreţine cu limbajul-cuvânt.

Pe fondul progresului tehnic, *realul* cuprinde o doză tot mai mare din *irealul* lumilor virtuale create în zona ciberneticii. Imaginarul religios este înlocuit treptat de *noul imaginar* (*virtualul*) creat prin medierea ştiinţei. În acest context direcţiile de explorare adoptate de umanitate s-au schimbat, ştiinţa (şi mecanismele asociate ei) stabilind

[1] Ar trebui să vedem dacă nu cumva şi accederea la limbajul-cuvânt se face printr-o mediere realizată de imagini (lucru evident în cazul cuvântului scris).

orientările. Procesul extinderii realului, ba chiar cel al existenței *mai mult ca realului*[1], nu este unul nou, el provenind din zona religiilor şi a interpretărilor metafizice. Din această perspectivă, nu asistăm la naşterea unui nou mecanism mental (o două *forma mentis*), ci la reorientarea unuia care a asigurat dublarea (sau completarea) realității de-a lungul Istoriei, el provenind dintr-un mod de-a fi al omului. Vedem astfel că *omul nou* preia, prin medierea culturii, multe din obişnuințele mentale ale omului modern (acesta din urmă fiind constituit la rându-i pe caracteristicile umane specifice diferitelor epoci). În acest domeniu mutația nu este într-atât de radicală încât să depăşească limitele evoluției şi să justifice a se vorbi despre o revoluție.

Este greu de spus dacă *omul nou*, cărui încercăm să-şi ghicim trăsăturile, este mai bun decât *omul modern*[2]. Este o eroare chiar să abordăm problema în aceşti termeni, având în vedere faptul că judecata valorică se întemeiază tocmai pe un anumit mod de-a fi al umanului; a compara axiologic cele două tipuri istorice umane presupune a asuma posibilitatea unei perspective obiective. Or, începând cu modernitatea perspectivele sunt inevitabil istorice.

Dacă vom cuantifica totul în numărul proceselor mentale, abundența de informații şi solicitările pe care noul tip de societate le aduce cu sine vor face ca numărul de proşti să rămână acelaşi, dacă nu chiar să scadă. În acest nou context pe care umanul trebuie să se profileze vor conta mai curând modalitățile de polarizare, de organizare, a acestor informații, adică *valorile* capabile să genereze o ordine compatibilă. *Omul nou* este produsul nu atât al

[1] *Mai mult ca realul* actual este specific ştiinței, el dând seama de interpretările (cu iz metafizic; adică ce abordează un sens tare al realității) pe care teoriile ştiințifice le propun pentru ceea ce este.

[2] *Omul modern* îmi pare a avea cele mai bine conturate tuşe, caracteristicile cel mai bine delimitate. Ceea ce nu înseamnă că nu putem identifica diferite chipuri ce stau între el şi *omul postmodern*.

abundenței de mijloace tehnice cât al *valorilor* ce vin să stabilească ierarhii în acest univers tot mai dens. De aici derivă şi necesitatea unei *noi ideologii*, a unui nou ideal în egală măsură moral şi politic.

Succesul S.U.A. intervine şi pe fondul apariției unui nou tip de om[1]: unul preocupat de consum şi indiferent față de problemele *polisului*, interesul lui pentru problemele civice fiind anulat de pseudo-informațiile şi divertismentul cu care este îndopat. Din această perspectivă este posibil ca *noul om* (ce dă seama de posibilitatea unei noi ideologii) să fi apărut deja, doar că ne lipsesc paradigmele adecvate pentru a-l putea zări. Criza economică, zdruncinând eşafodajul de iluzii constituit de ideologia consumului, este posibil să scoată la iveală în acest spațiu curente de gândire şi acțiune civică ce vor forța trecerea la *un nou umanism*.

Dați-mi o definiție a omului şi, pornind de la ea, pot dezvolta o nouă ideologie sau argumenta una din cele existente! Ceea ce uităm de fiecare dată este definiția umanului implicită oricărui sistem politic, vizibilă nu atât în teoriile ideologiei cât în praxisul social pe care-l instaurează. Orice regândire a politicului trebuie să pornească de la o analiză a umanului şi de la proiectarea unei noi ierarhii a nevoilor persoanei. În măsura în care această ierarhie se potriveşte aspirațiilor oamenilor şi este diferită de cea existentă, acesta va avea succes. Astfel, întrebarea privitoare la politic porneşte întotdeauna de la întrebarea privitoare la om; politicul îşi va avea întotdeauna sursele (şi

[1] Evident, încerc aici o generalizare, surprinderea unei tendințe. A nu se înțelege că acesta este modul de-a fi al tuturor cetățenilor americani, deoarece în felul acesta n-am mai putea explica toate lucrurile cu adevărat importante care continuă să vină în lume din această direcție. Doar că cetățeanul american a fost, înaintea tuturor, expus pericolelor consumismului şi, cum este firesc, el manifestă primul simptomele noii boli sociale.

resursele) de idei în zona filosofiei, urmând ca metodele să fie preluate de la diferitele ştiințe care se ocupă de om.

O nouă ideologie?[1]

Scriu despre posibilitatea unei noi ideologii asumând faptul că evenimentele Istoriei nu pot fi prezise, Istoria fiind constituită mai curând de explicații coerente cu diferite tipuri de discurs contemporan[2]. Încerc aşadar să pun în discuție una din posibilitățile viitorului pornind de la ceea ce-mi par a fi semnele acesteia în prezent. Nu pot clama cunoaşterea sigură a evenimentelor viitoare pe baza celor trecute sau actuale şi, cu atât mai puțin, darul unei profeții întemeiat pe o formă anume de pre-vedere.

Abordarea acestei teme are la bază credința că orice curent politic ce vine cu pretenția de a instaura forme de guvernământ are o dimensiune ideologică. Acesta este sensul în care vorbesc de posibilitatea apariției unei noi ideologii. Ideologia este în egală măsură apariția idealului în politică şi camuflarea intențiilor puterii prin intermediul discursului. Ea presupune atât vehicularea unor valori ideale în cadrul unui discurs specific cât şi o anumită distanță între discurs şi realitatea pe care o mediază. De aceea,

[1] A nu se înțelege că intenționez să pun bazele unei noi ideologii. Demersul meu este o încercare de a-i presupune apariția şi de a-i desluşi câteva din trăsăturile posibile.

[2] Însă, prin anumite moduri de expunere a trecutului şi, mai ales, prin atractivitatea pe care-o reprezintă asupra discursurilor contemporane (să observăm faptul că Istoria constituie un rezervor de argumente şi justificări pentru toate ideologiile, aceasta fiind una din dimensiunile ei), Istoria influențează într-o măsură considerabilă viitorul. De aceea, importanța istoricilor pentru prezent este fundamentată pe măsura în care ideologii contemporani se sprijină pe argumentele lor în construcțiile ce vizează viitorul.

ea are o ambivalență axiologică. Orice ideologie își bazează acțiunea pe un principiu al legitimității. Esențială este aderența de care se bucură acel principiu în sânul populației. Cine dorește schimbarea de sistem trebuie să înceapă la a lucra la o nouă formă de legitimitate.

Câteva întrebări au început să-și aștepte deja răspunsul: Suntem capabili să conturăm o alternativă la sistemele politico-economice existente, care să deschidă către o nouă formă de organizare socială și să preia (chiar să creeze) noi valori individuale și sociale? Ori, situați la sfârșitul Istoriei, rămânem prinși în ideologiile modernității, având drept maximă posibilitate diferite combinări ale unor fragmente din fiecare? Se simte într-adevăr nevoia unei alternative sau acceptăm drept valoare finală democrația, în forma ei actuală, luând astfel act de sfârșitul Istoriei odată cu împlinirea formei maxime politico-economice a progresului?

Nemulțumirile individuale și de grup pe care le menține sistemul democrato-capitalist nu mai au la ora actuală un orizont ideologic în care să se refugieze, în condițiile în care piața propunerilor este limitată la democrația capitalistă, opozanții acesteia de până acum fiind discreditați într-un fel sau altul. Situația deschide fie spre un succes al religiilor (refugierea în altă lume în contextul lipsei de speranță) fie spre așteptarea unei noi ideologii. Într-un fel apariția unei noi ideologii este anunțată de mișcările de Centru, pe model popular; în același context poate fi încadrat și rolul tot mai important al societății civile, cel puțin acolo unde ea nu folosește drept cortină pentru acoperirea intervenției finanțelor în sfera politicului. Noua ideologie va trebuie să depășească împărțirea spectrului politic în stânga și dreapta, rearanjându-l pe baza unei noi definiții a omului și societății.

Necesitatea unei noi ideologii survine pe terenul disoluției antinomiei stânga-dreapta în plan politic. Ceea ce echivalează cu anularea partidelor politice ca mediatori ai

vieții sociale şi ca mecanisme de conducere a societății. Două noi „mecanisme politice" par să-şi facă din ce în ce mai simțită prezența: *banul* (sub forma camuflată a capitalului) şi *tehnocrația* (ca putere a științei ce se vede tot mai solicitată în zona guvernării). Eşecul partidelor politice (cel puțin parțial) survine pe fondul insuccesului politicii de a deveni știință, ea rămânând mai curând în sfera artelor. Trebuie să recunoaştem o continuă izolare a „științelor politice" de corpusul tare al științelor exacte, care fac din experiment şi lege indicatori esențiali în validarea oricărei discipline în știință.

Dacă analizăm unele dimensiuni ale consumului pe care-l mediază Internetul, în special informațiile piratate (softuri, filme, cărți etc.), descoperim o dimensiune socială de un tip aparte, ce dă seama poate de un nou mod de gândire politică. Hackerii şi crackerii sunt noi haiduci ce vin să hrănească dorințele mulțimii de dreptate socială în domeniul consumului, perpetuând aspirația pentru o *nouă lume* (deseori modelată după modelul celei de dincolo).

Demersul meu discursiv ia în considerare şi posibilitatea unor viitoare evidențieri a nemulțumirilor față societatea actuală; angoasa existențială, pusă în discuție de unii filosofi existențialiști, ar putea constitui un exemplu de nemulțumire (ne-tematizată) actuală. Atitudinea omului contemporan față de posibilitățile de satisfacere a nevoilor ține de o anumită orientare specifică societății actuale față de aceste nevoi. Faptul că această orientare este modelată deseori în interesul consumului, creează o flexibilitatea a acesteia, făcând-o permeabilă şi la abordări ideologice, rămânând continuu deschisă posibilitatea unei noi ideologii[1].

[1] Deşi dogmatică, ideologia consumului, prin flexibilitatea pe care-o introduce în mentalitatea consumatorului pentru a-l ține deschis la noutatea produselor, creează cumva şi terenul suficient pentru acceptarea (dacă nu chiar *aşteptarea*) noului în plan social.

Constituie o problemă faptul că am rămas tot la ideologiile elaborate în secolele anterioare; semn că cu greu putem vorbi de o *ştiinţă a politicului*. Ceea ce lipseşte e o ideologie specifică civilizaţiei tehnologice, care să înlocuiască adaptările efectuate la ideologiile modernităţii. În termenii dialecticii hegeliene[1], se simte nevoia trecerii la alte moduri de gândire a libertăţii.

Societatea contemporană trăieşte cumva sub semnul imposibilităţii de a reconcilia două valori: *egalitatea*, valoare a stângii, şi *libertatea*, îmbrăţişată în special de dreapta. În principiu, orice discurs ideologic trebuie să fie centrat pe una din aceste două valori. Cred că abia lansarea unei a treia valori[2] în discursul politic va face posibilă apariţia unei noi ideologii, adaptată la contextul *umanităţii tehnologice*[3]. Este posibil chiar ca tehnologia să reuşească egalizarea inegalităţile naturale, spulberând dihotomia libertate-egalitate şi lăsând loc alteia, ce poate marca ivirea noilor idealuri politice. Însă toate acestea vor fi posibile doar odată cu o nouă înţelegere a omului; de aceea, demersul politic esenţial îl reprezintă *căutarea noului omul*, în sensul unei noi şi mai adecvate definiţii (sau descrieri!) a umanului.

Orice sistem de guvernarea poate să funcţioneze atâta timp cât reuşeşte să angreneze orgoliile celor guvernaţi, satisfăcându-le dorinţele de identitate şi de afirmare în faţa altora[4]. Esenţială este declanşarea mândriei faţă de propriul

[1] Chiar dacă pentru Hegel ceea ce numim *democraţie* constituie un punct final al Istoriei.

[2] *Viaţa* figurează printre noile propuneri ce încearcă să dea contur axiologic viitorului, *Bioetica* fiind tentativa de a articula ideologic această valoare.

[3] *Omul tehnologic* – una din definiţiile posibile pentru omul contemporan. El are nevoie de o încadrare ideologică pentru a se putea vorbi de un nou umanism.

[4] Ceea ce nu înseamnă însă că este posibil orice tip de organizare statală, posibilităţile ce pot fi concepute fiind relativ reduse.

sistem, aceasta devenind o motivație cvasi-suficientă pentru perpetuarea lui.

Un nou model social ar trebui construit pornind de la ceea ce oferă știința și progresul tehnologic. Apariția unei discipline precum *Bioetica* arată că problema libertății omului, spre exemplu, se pune în alți termeni în contextul evoluției științei, fapt ce riscă să arunce în desuetudine vechile definiții și întreaga ideologie liberală.

F. Fukuyama lansează următoarea idee: „logica științei moderne poate să dicteze o evoluție universală în direcția capitalismului”[1]. Cred că este vorba de aspectul practic al științei, reprezentat de tehnică, și nu de o evoluție a științelor sociale care ar aduce dovezi de netăgăduit în favoarea capitalismului. De altfel, nu se poate pune întotdeauna semnul egalității între capitalism și democrație, ba chiar tot mai rar, dacă avem în atenție valori democratice ideale. A fost întreținută o confuzie între economie și forma de organizare socială, amestec întărit de orizontul de sens al doctrinelor politice marxiste. Este timpul unei analize separate a celor două domenii, astfel încât să putem crea o ruptură, cel puțin la nivel teoretic, între economia de piață, împreună cu efectele acesteia, și democrație. Germinarea valorilor democrației în sânul unei clase ce-și întemeiază puterea pe capital a făcut ca acestea să fie ghidate de interesele capitalului. Propun nu însușirea unui alt principiu economic drept valoare fundamentală a societății (așa cum marxismul procedează cu *munca*), ci conturarea valorilor democratice în mod neutru față de economic (cel puțin ca încercare teoretică). De altfel, nu sunt sigur nici că tehnica modernă conduce în mod indiscutabil la capitalism. În plus, formele relativ anonime de deținere a capitalului (acțiuni, bonuri etc.) se mai încadrează în definiția clasică a capita-

[1] Francis Fukuyama, *Sfârșitul istoriei și ultimul om,* Editura Paideia, București, 1992, p. 8.

lismului? Noua ideologie ar putea aduce cu sine schimbarea accentului societății de pe economie pe altceva (un exemplu putându-l constitui un derivat al tehnicii).

Sfârşitul istoriei semnifică pentru F. Fukuyama stingerea credinței în mersul ascendent al istoriei, adică disoluția *progresului* ca simbol dominant al modernității. Ceea ce înseamnă că *postmodernismul* este descoperirea temporalității *post-istorice* sau *anistorice*, lăsând astfel loc unui alt semnificant (unei alte ideologii) ce-şi aşteaptă venirea.

A putea vorbi de *sfârşitul istoriei* presupune dispariția oricăror repere temporo-geografice în ceea ce numim dezvoltarea societăților; de fapt apariția unei societăți globale. Însă asta înseamnă totodată dispariția progresului şi a dezvoltării sociale, care sunt temelia oricărei transformări. Încetarea progresului (într-un fel coerentă cu dispariția Istoriei, dacă avem în vedere accentul pe care modernitatea, căreia îi datorăm sensul actual al istoriei, l-a pus pe progres) presupune stagnarea societății. Or, intră în însăşi definiția societății (a umanului chiar) continua transformare; sfârşitul istoriei ar presupune în acest caz înlocuirea societății cu altceva (sau o radicală schimbare a societății). Acest eveniment încă nu s-a ivit, chiar dacă avem trasate câteva din contururile sale. În aceste condiții nu pot decât să prezum că autorii care postulează sfârşitul istoriei au în vedere doar aspectele politice ale societății[1], ba chiar numai pe cele de politică externă, şi modurile de organizare ale statelor. Însă chiar şi în acest caz pretenția îmi pare exagerată, discursul despre sfârşitul istoriei odată cu

[1] Dacă luăm în considerare teoria postmodernismului conform căreia totul este luptă pentru putere, toate tipurile de discurs fiind forme de control şi deținere a puterii, atunci toate discursurile (toate formele de organizare a societăților) țin de sfera politicului (inclusiv discursul despre sfârşitul istoriei). Deci politicul îşi perpetuează continuu existența; odată cu el şi istoria.

victoria liberalismului şi a democraţiei[1] riscând să cadă în zona ideologiei.

Discuțiile lui Hobbes despre *starea naturală*, substrat ce poate deveni vizibil nu printr-o incursiune în istorie, ci în condițiile anomiei sociale, sunt orientate de o viziune metafizică ce doreşte identificarea unor fundamente (evident, ascunse, accesibile doar ochiului rafinat al filosofului). Cred că nu căutarea unor straturi ascunse ale umanului trebuie avută în vedere, ci recunoaşterea faptului că *omul este o ființă contextuală*, având în stare de latență mai multe posibilități de-a fi, ceea ce lasă să iasă la vedere depinzând de spațiul de desfăşurare pe care mediul social îl deschide posibililor săi. Definiția libertății trebuie să pornească de la spațiul de manifestare a propriilor posibili. Ceea ce înseamnă că orice discurs despre libertatea socială trebuie să înceapă de la modalitățile în care se pot manifesta cât mai mulți din posibilii individuali, fără a se anula reciproc.

Sistemul celor trei clase, inventat de capitalism ca răspuns la ideologia luptei de clasă promovată de comunism, este mai avantajos social, aducând posibilitatea de creştere a nivelului de trai pentru o mai mare parte din populație. Ne interesează aici însă mai curând latura ideologică, în vederea evidențierii relelor tuturor sistemelor şi ideologiilor, în încercarea de a vedea dacă este posibilă şi necesară apariția unei alte gândiri politice. Mai mult chiar, consider că toate marile teorii politice sunt în definitiv ideologii, inclusiv cea care este posibil să-şi aştepte venirea, fiind diferențiate doar de binele pe care-l fac posibil pentru comunitate şi cetățean. În felul acesta cred că politica este răul necesar pentru existența societății, marea problemă fiind cea de-a încerca o continuă diminuare a „cantității" de

[1] Nu sunt convins încă de sinonimia completă a liberalismului şi democrației, riscând aici un pleonasm.

rău pe care o produce, acesta fiind, cred, adevăratul sens social al progresului. De aceea, atâta timp cât politica este necesară (nu ştiu dacă *noul* ce-şi aşteaptă venirea va fi un tip de societate lipsită de politic; nu pot să-mi imaginez deocamdată nimic plauzibil în acest sens) se va putea vorbi de posibilitatea progresului (ceea ce înseamnă şi de posibilitatea regresului), sfârşitul istoriei fiind posibil doar odată cu sfârşitul politicului. Deocamdată grădina Raiului rămâne singurul model de absenţă a politicului cu un grad mai ridicat de priză socială, chiar dacă gândirea contorsionată de viziuni politice poate să vadă şi în acest caz un model de autocraţie.

Constituie argumente pentru ivirea unei noi ideologii şi transformările sociale ce sunt abordate de Fukuyama în motivarea apariţiei *Marii rupturi*. Însă e nevoie de mai mult decât transformările sociale aduse de trecerea la societatea informaţională pentru a vorbi de o schimbare. Noua ideologie, dacă va apărea, va aduce cu sine modificări radicale ale mecanismelor politice din cadrul tuturor formelor de organizare statală cunoscute, democratice sau totalitariste: noi modele de constituţii (dacă nu chiar renunţarea la idealul necesităţii unei constituţii[1]), partidele se vor transforma în ceva necunoscut încă[2], statele vor aluneca treptat către noi forme de organizare (poate o federalizare ivită în contextul globalizării[3]) etc. Apariţia unei noi ideologii este sinonimă cu ivirea unei noi ordini

[1] Cred că fundamentele politicului vor fi aşezate în zona ştiinţei, asistând la o evidenţiere a relaţiei ascunse care există între ştiinţă şi putere. Din această perspectivă teoriile ştiinţei vor servi într-o mai mare măsură ca argumente ideologice.

[2] Actuala orientare a partidelor politice după opinia votanţilor, ivită pe fondul renunţării la structurarea axiologică, constituie un semn al schimbărilor ce se pregătesc.

[3] Uniunea Europeană şi marile organizaţii internaţionale (structurate îndeosebi pe criterii economice) anunţă deja această reaşezare.

sociale, consecutivă destrămării celei anterioare datorită progresului tehnologic. Chiar dacă nu văd *Marea ruptură* în exact aceleaşi coordonate precum Fukuyama, o schimbare radicală în plan social este evidentă. În acest context rămân a fi desluşite componentele ideatice ale noii societăți, acestea căpătând inevitabil un chip ideologic.

Marea schimbare socială începută de câteva decenii poate să aibă drept capăt final dispariția democrației ca deziderat social; o parte din schimbări sunt deja vizibile. Dată fiind forța pe care acest concept o are, urmare a frecventelor utilizări în cadrul discursurilor ce justifică puterea, este posibil ca el să se mențină o vreme. Însă democrația va desemna ceva diferit de ceea ce ne-am obişnuit (de fapt, am fost obişnuiți) să considerăm a fi referenții săi.

Pentru posibilitatea unei noi ideologii pledează ivirea unor noi poli de putere pe fondul paradoxal al scăderii încrederii în autorități[1]. În această situație se impune identificarea „autorităților informale" operante pe piață, în funcție de ele putându-se identifica noua „compoziție" a puterii[2].

Constituie o condiție a progresului o tot mai bună funcționare a societății; ceea ce presupune accentuarea controlului social. Mă tem că în loc de libertatea mult promisă, *noua ideologie* va promova în continuare *libertăți*, camuflând extinderea controlului în toate aspectele vieții individuale şi prinderea tuturor în noul tip de coeziune, probabil una globală.

Noua ideologie va deschide şi posibilitatea de a critica capitalismul fără a fi considerat de stânga, evitând astfel alăturarea imaginară de ororile comunismului, şi de-a fi

[1] Ceea ce ar putea sugera o disjuncție între putere şi autoritatea formală.

[2] De altfel, în contextul existenței diferitelor grupuri de presiune, formale şi informale, nu este o noutate faptul că puterea are o compoziție complexă, deseori de tip *ice berg*.

contra extremismului stângii fără a cădea în braţele capitalismului; va fi, aşadar, o ieşire din maniheismul politic ce-a început în modernitate şi s-a perpetuat în post-modernitate. Ea va permite libertatea de a prelua instrumente conceptuale din ambele tabere pentru desfăşurarea unei noi critici şi proiectarea unor noi modele sociale, evitând lehamitea politică pe care-o trăiesc contemporanii. *Noua ideologie* este chemată să ofere o alternativă viabilă la capitalism, ea fiind obligată deci să vină însoţită de o teorie economică ori să se dezvolte pe fondul uneia. Cum odată cu modernitatea politicul nu mai poate fi despărţit de economic[1] este destul de probabil că noua ideologie va trebui să aibă şi ea drept nucleu dur un model economic. Rămâne însă să sperăm că ea va reuşi smulgerea din totalitarismul economic.

Apariţia noii ideologii este condiţionată şi de o schimbare radicală de viziune a ştiinţelor. Fiind *nouă* ea nu va mai fi dominată, poate, de inflexibilitatea pe care au dovedit-o cele „vechi" faţă de toate ştiinţele, orientându-le către putere.

Noua ideologie nu se va instaura pe calea revoluţiei, cel puţin nu una desfăşurată în cadrele tradiţionale, lipsindu-i intelectualii revoluţionari. Intelectualul contemporan este prins în imaginarul consumului, idealurile de comoditate vehiculate de acesta fiind trăite ca medii favorabile creaţiei. Or, creaţia necesită tensiuni, nevoie, comoditatea ucigând în majoritatea cazurilor imboldului creator prin trezirea „animalului consumator". Într-o epocă în care forţa fizică este tot mai puţin utilizată în cadrul procesului de producţie, odată cu trecerea la informatizarea producţiei, energiile fizice posibile de a fi canalizate înspre o revoluţie dispar treptat; intelectualul fin ori „funcţionarul informatic" devin

[1] Excepţie făcând fundamentalismul religios. În acest caz însă este problematică măsura în care se poate vorbi de politic, fiind nevoie de a utiliza mai curând o altă accepţiune asupra acestuia.

greu participanți la manifestații de stradă şi la violențele iminente oricărei revoluții.

Semnele *noii ideologii* sunt deja prezente; este însă nevoie de o schimbare de paradigmă, în termenii lui T. Kuhn, pentru ca aspecte ce par izolate să schițeze imaginea noului întreg. Am încercat, aşadar, în aceste rânduri să văd dacă „piesele" sociale şi politice existente pot fi asamblate într-o nouă ordine, pentru a genera o nouă imagine a lumii.

Studiu de caz (sau de necaz): România

Stânga şi dreapta[1]

Dispariția statului social prin exagerarea măsurilor de dreapta, acțiune aflată în plină desfășurare, riscă să aibă drept consecință fie o readucere în prim plan a extremismului dreptei fie alunecarea către alte tipuri de fundamentalisme, de stânga sau de tip religios. În elanul lor capitalist adepții dreptei ratează importanța echilibrului social, alternativa la programele revoluționare de tip comunist pe care o constituie dialogul social, loc al medierii şi echilibrului. În spațiul românesc privesc cu bucurie apariția stângii intelectuale[2] ce vine să echilibreze cumva excesele la care a ajuns dreapta. Cum interesele personale actuale îmi sunt mai bine reprezentate de dreapta, bucuria nu cred că-mi este subiectivă.

Preferința noastră ca națiune, cel puțin la nivel de intelectuali, pentru dreapta în ultimii 20 de ani este firească în contextul presiunii pe care a exercitat-o amintirea perioa-

[1] Am în vedere sensul pe care-l au în plan politic. În același timp, expunerea câtorva din problemele pe care le ridică acest tip de distribuire a politicului vizează şi dorința unei noi „spațializări politice", trecerea la un spațiu cu mai multe dimensiuni, care să facă manifeste alte posibilități de-a fi ale umanului în plan politic.

[2] Am fost tentat să spun *renaşterea stângii*, însă cred că noi nu am dezvoltat anterior o stângă în sensul tare al termenului, rezumându-ne la importul (forțat) unor fragmente dintr-o ideologie a extremei stângi pe care le-am asezonat cu tente naționaliste şi ranchiune sociale.

dei comuniste. Numai că acum, după ce dreapta a ajuns la putere şi se situează în vecinătatea extremei, este timpul să reechilibrăm situația prin regândirea dimensiunilor sociale. Personal cred că este necesară mai curând o nouă ideologie decât o reîntoarcere către stânga. Însă atâta timp cât această nouă gândire încă nu s-a ivit, renaşterea unei stângi moderate, care să compenseze excesele dreptei, pare necesară. Mă gândesc aici la o stângă a intelectualilor şi nu la dimensiunea ei politică, acesta fiind compromisă deocamdată de oferta existentă pe piață care e mai curând demagogică. Poate marea provocare a intelectualilor români în planul filosofiei politice o constituie gândirea unei orientări de stânga[1] care să scape de spectrul ideologiilor specifice acestei orientări.

Nu ştiu dacă stânga mai este posibilă la nivelul atins anterior; cel puțin nu ca partid. Această orientare politică va rămâne însă prezentă în societate fie sub forma directă a mişcărilor politice de stânga, având drept capăt final partide politice şi idealuri (ideologii) statale, fie sub forme camuflate, deoarece ea este continuarea în modernitate şi contemporaneitate a unui mit ce şi-a cunoscut modelarea în creştinism, acesta preluându-l, la rându-i, din alte orizonturi culturale. În mod cert societatea contemporană nu mai poate fi epuizată din punct de vedere politic printr-o analiză desfăşurată în termenii stânga versus dreapta, fiind necesară adăugarea altor poli socio-politico-economici ce modelează realitățile actuale şi pe cele viitoare.

Interesante explicații asupra comportamentului uman cu efecte în plan politic ar putea veni din partea etologiei. Spre exemplu, fenomenul *frânării sociale* (Max Ringelmann[2]) – respectiv faptul că aflați împreună indivizii

[1] Mai curând a unei orientări sociale în sens tare, în afara politicului sau în direcția unei viitoare politici.

[2] Apud Loredana Ivan, *Cele mai importante 20 de secunde. Competențe în comunicarea non*-verbală, Editura Tritonic, 2009, p. 63.

trag de o frânghie cu o forță inferioară celei pe care ar utiliza-o dacă ar fi singuri, fiecare bazându-se pe celălalt în finalizarea sarcinii – tinde să ofere justificări serioase individualismului promovat de dreapta, dacă se mizează pe eficiență. Pentru stânga se poate contraargumenta prin *paradigma facilitării sociale* (la sarcini simple indivizii acționează mai bine atunci când au auditoriu), cu observația că situația este valabilă în special pentru comunicare (deci ar fi un argument care favorizează mai curând socialul şi eficiența ideologiei).

Judecând după efecte, într-un univers de discurs ce face din bunăstarea economică elementul central, s-ar părea că o serie din măsurile promovate de stânga aduc cu ele pe termen lung efecte neplăcute. Mă gândesc aici la o serie de masuri sociale care au ajuns să încurajeze nemunca[1].

Într-un anume sens opoziția stânga vs. dreapta va fi depăşită numai de apariția unei noi ideologii. Ambele ideologii au avantaje şi lipsuri, motiv pentru care simt necesară ivirea unei noi ideologii fundamentale, născută pe o altă formă de înțelegere a umanului.

Statul social versus statul minimal

Statul social constituie modalitatea de organizare ce permite accesul maselor la consum; disoluția acestuia,

[1] Chiar dacă în discuție este şi riscul unei generalizări pripite, mă raportez la experiențele personale, cunoscând „noul om" creat de măsurile asistențiale motivate de interese pur politicianiste: un om plin de drepturi pe care şi le strigă în mod constant, care nu conştientizează legătura dintre veniturile sale şi efortul celor care muncesc şi care, partea cea mai neplăcută, consideră munca (în sensul unei munci legale, cu dările plătite la fondurile sociale) drept un accesoriu ce nu-l priveşte. Evident, nu am în vedere năpăstuiții, pe cei care într-adevăr nu se pot descurca singuri, ci pe cei capabili de muncă dar care știu să beneficieze de slăbiciunile sistemului de protecție socială şi de corupția funcționarilor, *descurcându-se*.

aflată pe agenda politică a dreptei, va conduce la accentuarea tensiunilor sociale în condițiile în care presiunea consumului se va menține constantă, în funcție de consum structurându-se mai toate idealurile contemporanilor. Mai mult chiar, atacul la adresa statului social va avea drept consecință accentuarea crizei economice, în condițiile în care consumul de masă este puternic zdruncinat datorită reducerii posibilităților de consum. Să ne amintim că apariția statului social se petrece pe fondul unei tot mai puternice intervenții a statului în economie, criza din anii ’30 constituind un important jalon în acest sens. Or, criza anilor ’30 a fost în primul rând o criză a consumului, pentru combaterea ei instituindu-se consumul de masă.

Non-intervenționismul statului, promovat de doctrina neo-liberală, nu constituie o măsură dezirabilă într-o societate modelată pe fondul mentalităților creştin-ortodoxe, în cadrul căreia *paternalismul* joacă un rol important în toate structurile sociale. Dacă stânga pare suficient de slăbită de aventura comunistă pentru a nu mai avea aderență la masă, nu lipsesc însă alternativele fundamentaliste (religioase ori naționaliste) sau chiar anarhiste care să compenseze această masivă retragere a statului din zona socială. Suplimentar, observăm că retragerea vizează doar zona de asistență socială, păstrând însă rolul de control şi sancțiune (chiar accentuându-l), ceea ce conturează mai curând ideea unei dictaturi a dreptei.

Ivită pe fondul globalizării, disoluția statului social constituie în mod simultan un atac la adresa statului național, zdruncinând coagularea structurilor statale naționale pe care o aduce cu sine. Pledoaria pentru statul minimal în contextul globalizării ar putea fi o pledoarie împotriva statului național. Statul social este plasa de siguranță a cetățeanului expus nenumăratelor riscuri aduse de existența într-o societate dominată de tehnologie, capitalism şi tendința către globalizare.

Funcția redistributivă a statului social[1] este justificată de rolul pe care statul îl joacă în procesul acumulărilor de capital contemporane, acumulări ce ar fi imposibile fără întreaga infrastructură statală[2].

Ideologii *statului minimal* (forma de opoziție la *statul social*) pornesc, în elaborarea modelului lor economic, de la ipoteza *consumatorului rațional*; însă progresul tehnologic şi capitalismul se bazează tocmai pe consumul irațional, iraționalitatea ținând de esența consumului de masă. *Fundamentalismul pieței* are drept principal oponent *ideologia consumului*, în lipsa acesteia piața liberă riscând pierderea unei motivații esențiale pentru existența sa.

Este posibil ca suspendarea funcțiilor sociale ale statului să fie o soluție pentru activarea unei părți a cetățenilor inactivi, obişnuiți să trăiască pe seama stipendiilor sociale (aflate uneori în strânsă legătură cu o distribuție în interes politic a acestora); este vorba de un „duş rece" menit să scoată din letargie o anumită dimensiune a forței de muncă, mai ales în condițiile în care o parte a asistaților social intră în sistem datorită corupției existentă în instituțiile care se ocupă de admiterea lor. În momentul în care se pune însă în discuție legitimitatea statului social lucrurile capătă o întorsătură riscantă pentru însăşi existența statului. A reduce funcțiile sociale ale statului la asistența socială constituie o abordare ideologică de tip neo-liberal, care ratează dimensiuni esențiale ale problemei. Date fiind multitudinea riscurilor existente în societățile dezvoltate, amplificate de contextul globalizării, diferitele forme de

[1] În fond, orice stat are o importantă funcție de redistribuire a veniturilor cetățenilor.

[2] Din această perspectivă poate fi înțeles şi rolul statului modern în dezvoltarea industrială şi a capitalului, structurile sale fiind orientate preponderent către sprijinirea economiei. Abia secolul al XIX-lea pune în discuție şi variante ale statului social, Karl Marx exprimând într-o modalitate particulară o parte din ideile sociale ale timpului său.

protecție împotriva acestora, adică diferitele tipuri de asigurări de risc de tipul celor dezvoltate de sistemele de asigurări sociale sunt necesare cetățeanului, contribuind la creşterea încrederii acestuia în eficiența instituțiilor statului şi la sporirea coeziunii statale. O parte din cheltuielile statului social pot fi regândite din perspectivă neo-liberală, ele fiind mai curând **investiții** în forța de muncă (învățământul) şi în recuperarea forței de muncă (sănătatea) decât cheltuieli.

Atacurile liberalismului extrem îndreptate împotriva statului social sunt sincrone cu pledoariile pentru globalizare, ambele servind interesele capitalului (în termeni marxişti); de fapt, este continuu vorba de una şi aceeaşi perspectivă. Dacă în modernitate statul național a servit intereselor liberalismului aflat în stadiu incipient de dezvoltare a capitalului şi tehnologiei, asigurând dezvoltarea unor creuzete ale noului tip de societate, odată cu aducerea în discuție a necesității unor dimensiuni sociale ale statului, tehno-capitalismul a început să se îndrepte către soluția internaționalizării, adică să adopte postulate globalizării. Din această perspectivă intenția unei Internaționale Socialiste dezvoltată de ideologia comunistă este justificată de dorința urmăririi îndeaproape a capitalului, putând echilibra tendințele liberalismului, cel puțin ca principiu. Globalizarea este o „Internațională a capitalismului" ce se, dezvoltă în paralel cu discursurile bombastice despre posibilitatea unei Internaționale socialiste. Chiar dacă criticile aduse comunismului, în ceea ce priveşte rezultatele implementării acestuia sub formă statală, sunt pe deplin justificate[1], trebuie remarcat faptul că forma tare a statului social s-a dezvoltat în condițiile existenței blocului comunist, ca o soluție de a smulge cetățenii din tentațiile ideolo-

[1] Departe de mine încercarea de a readuce în discuție oportunitatea comunismului ca sistem social.

giei marxiste. Altfel spus, avansul social adus în scenă de acest tip de gândire a stat în umbra amenințării extremismului socialist[1].

Nivelul redus al salariului minim, unul din semnele renunțării la statul social, are drept efect diminuarea încrederii în muncă drept cale de reușită, conducând la demotivarea muncii. Apariția și accentuarea *sărăciei salariale* scade rolul muncii și crește atractivitatea atitudinilor antisociale în cadrul strategiilor de existență, acestea fiind deseori valorizate pozitiv în comunitățile create de o societate din ce în ce mai lipsită de coeziune. În acest sens deja România este puternic marcată de fisura existentă în plan social între valorile formale și cele informale, cele din urmă fiind asumate de reprezentanți ai tuturor straturilor sociale. Una din consecințele acestei dihotomii o reprezintă scăderea continuă a încrederii cetățenilor, atât în structurile statului cât și în concetățeni (demoralizarea comunitară), acesta fiind principalul pericol la adresa statului.

Conform principiilor lui Abraham Maslow o nevoie nesatisfăcută poate ocupa un loc de prim rang; din această perspectivă există un grad de îndreptățire a ideologiilor socialiste de a clama drept principale *dreptul la muncă, la asigurarea locuinței* și la *îngrijiri medicale*, în funcție de raportarea la aceste drepturi putând defini modelul social practicat de un stat.

Uniunea Europeană

Uniunea Europeană este un exemplu de organizare suprastatală care favorizează în mod evident structurile de

[1] La limită, am putea considera că bunăstarea socială adusă în Vestul Europei de redistribuirea veniturilor realizată de statul social este cumva îndatorată moral suferințelor pe care le-au îndurat cei din lagărul estic.

capital (private sau chiar statale) în contextul unui discurs oficial despre o Europă socială. Mecanismul de bază în acest sens este următorul: constituie valori fundamentale ale UE libera circulație a mărfurilor (ceea ce arată că UE este fundamentată pe interese economice) şi a persoanelor, însă sistemele sociale rămân în sarcina statelor, acestea din urmă având limitate acțiunile pe care le pot desfăşura în asigurarea resurselor economice pentru finanțarea propriilor sisteme sociale tocmai de cele două libertăți fundamentale. Folosind un termen din sfera sistemelor de asigurări putem considera că se ajunge la o „smântânire" a sistemelor de asigurări sociale, de la țările cu mai puține posibilități economice luându-se ceea ce poate conduce la o bunăstare socială. Nu este exclus ca extinderea UE să aibă la bază în special criterii consumiste, interesul fiind dictat de posibilitățile de consum ale noilor state. Succesul S.U.A. ca model de organizare socială va fi deplin în momentul în care Europa va renunța la visul de a rămâne socială, sub presiunea acestui model. Momentul va marca punctul de apogeu al liberalismului. Poate că abia după acest moment se va putea vorbi de posibilitatea apariției unei noi ideologii[1]. Având în vedere acest pericol, este necesară o regândire a modelului social european şi a responsabilităților în acest sens ce revin structurilor U.E., altminteri ajungându-se la o adâncire a diferențelor sociale, în special între Vest şi Est.

În acelaşi timp însă libertatea de circulație specifică Uniunii Europene are în ea ceva din sensul tare al libertății: indivizii îşi pot alege în mod liber o țară în care să se stabilească, adică îşi pot alege sistemul de guvernământ căruia să i se supună. Acesta este un alt sens al alegerii politice; unul radical.

[1] Ce-şi poate avea fermenții în diversele mişcări ce încearcă să-şi facă loc pe piața ideilor acestor vremuri.

Poate că modelul social european nu este o problemă de vocație, ci una de tradiție, el perpetuând de fapt imaginea statului condus de un tătuc (rege sau țar) ce are puterea de *a lua* şi *a da*[1]. În felul acesta mecanismele de protecție socială, având drept corelativ gestul statului de *a lua,* perpetuează mitologiile statale anterioare, fiind singura formă posibilă de conviețuire a atâtor tendințe divergente existente în aceste societăți: orientările religioase opuse celor laice, aspirațiile liberale în opoziție cu cele tradiționale, dorințele capitaliste având pe cele socialiste în opoziție etc. Nu este atât expresia unei dorințe libere de asociere, cât rezultatul necesității împăcării atâtor tensiuni. Pentru România Uniunea Europeană este un „medicament" social cu puternice efecte secundare ce nu au fost menționate înainte de administrare.

România în contextul societății de consum[2]

Dacă se demonstrează că nu există o legătură necesară între dezvoltarea economică şi democrație (în sensul că dezvoltarea economică poate coexista şi cu alte sisteme politice) atunci opțiunea cetățenilor statelor din Estul Europei pentru democrație, în condițiile în care doreau în special o societate de consum, este potențial reversibilă, orice sistem politic ce pretinde să asigure bunăstare economică fiind un concurent serios al democrației[3]. De fapt,

[1] Mai adecvată este imaginea unui mariaj între *tătucul* autoritar şi *mămuca* protecționistă, mămuca fiind simbolul protecției sociale ce perpetuează la nivel statal protecția maternă.

[2] Acest subcapitol a fost publicat ca articol în Analele Universității "Dunărea de Jos" Galați, Fasc. XX, Sociologie, an V, 2010, într-o formă mai restrânsă.

[3] Contrar opiniei lui Fukuyama (*Sfârşitul istoriei şi ultimul om*, Ed. Paideia, Bucureşti, 1992, p. 140) democrația a fost aleasă în cazul

menținerea lor pe drumul democrației depinde atât de asigurarea bunăstării promise (criza economică repunând în discuție însăși menținerea democrației) cât și de persistența unei memorii a faptelor comuniștilor; cu mențiunea că declinul economic considerabil riscă să aștearnă uitarea peste ce a fost rău, declanșând proiecții idilice ale timpurilor comuniste. Într-un fel, e o tendință ce ține de însăși esența progresului, și anume dorința de ceva nou, mai ales în condițiile existenței unor serioase afectări ale raiului consumist promis, *noul* putând fi și un sistem vechi reeșapat ideologic. Trebuie să avem în vedere aici faptul că schimbarea regimurilor comuniste nu s-a făcut în special datorită lipsei anumitor libertăți cetățenești (cred că procentul celor care au conștientizat absența libertății în perioada comunistă este destul de mic, limitat fiind la anumite categorii sociale sau chiar la persoane), ci mai curând datorită unor lipsuri economice accentuate de contextul existenței societăților de consum. Societatea de consum, una din cuceririle progresului, se transformă lesne în motiv de revoltă atunci când ea este inaccesibilă unor categorii largi de persoane, vina pentru această situație fiind proiectată asupra sistemului social. În aceste condiții absența unei oferte serioase făcută de un partid social (în sensul tare al cuvântului), care să aibă numeroase caracteristici de stânga și care să genereze încrederea în posibilitățile unui viitor imediat[1], va conduce la apariția unor puternice nostal-

acestor state predominant din motive de ordine economică. De altfel, presiunea pe care o exercită modelul societăților de consum asupra celor care nu au reușit (încă?) să ajungă la acest stadiu dă seama de o formă de alegere a democrației datorită unor aspirații economice.

[1] De remarcat aici și imensa greșeală pe care o fac actualii guvernanți de a ataca sindicatele, în încercarea de a le distruge imaginea și a le scădea drastic numărul de aderenți, riscând astfel să elimine de pe scena socială un posibil mesager al nemulțumirilor populare. Scoaterea sindicatelor din peisajul socio-politic va conduce la o limitare a opțiunilor populației în ceea ce privește organismele

gii faţă de sistemul comunist, materializată prin constituirea unui bazin electoral ce poate depăşi 25% pentru următoarele alegeri sau în perspectiva unor alegeri imediate[1]. Ivirea unei astfel de situaţii ar accentua şi mai mult anarhia valorilor căreia îi este victimă România şi ar conduce la o împărţire a societăţii româneşti în tabere, atât de radicală încât se va pune în discuţie însăşi viitorul democraţiei. Din păcate, trebuie să constatăm că în cazul României sunt menţinute condiţii socio-economice ce pot permite reinstaurarea comunismului sau unor forme de neo-comunism. Marea problemă este că partidele politice existente (şi ideologiile dominante pe piaţa politică) au compromis încrederea în democraţie, în special prin eşecul constituirii societăţii bunăstării, alterându-i statutul de societate dezirabilă. În mod paradoxal, o posibilă salvare ar putea veni prin o radicală înnoire a clasei politice, dar şi printr-o reaşezare ideologică ce presupune inclusiv apariţia unei *noi ideologii*[2]. Fără un „altceva" o parte din români se vor întoarce cu faţa către trecut cu speranţa că stafiile comunismului ar putea aduce liniştea sperată.

Preferinţa românilor pentru bunăstarea economică în dauna diferitelor libertăţi este ilustrată şi de amploarea fenomenului migraţiei, în cadrul căruia milioane de români preferă deseori muncile grele sau umilitoare, în societăţi care le sunt relativ ostile (vezi cazul Italiei spre exemplu, cel puţin în anumite perioade), libertăţilor existente în

democratice şi la o împingere a unei mari părţi din cetăţeni către poziţii radicale.

[1] Nu cred că putem vorbi de un electorat stabil; însă de unul suficient pentru a asigura o revenire a comunismului (de fapt a neocomunismului) pe scena politică.

[2] Ivirea unei *noi ideologii* este dependentă de curentele ideologice care bântuie Occidentul (într-o mică măsură şi Orientul), „clasa" politică românească şi intelectualii ce gravitează în jurul ei fiind incapabili de o asemenea cutezanţă a spiritului.

propria țară, dar care sunt însoțite de condiții economice nesatisfăcătoare.

În termenii analizei pe care F. Fukuyama o face asupra piedicilor în calea unei democrații stabile[1] România este prinsă în mentalitățile raporturilor de clasă medievale, inegalitățile existente în structura socială generând o bază improprie pentru dezvoltarea democrației. Să notăm faptul că cei cca. 50 de ani de comunism au perpetuat aceste raporturi, atât la nivel ideologic prin postularea opoziției dintre clasa muncitoare şi burghezie, cât şi în mod concret, prin „boierimea comunistă" pe care o forma aparatul de partid[2]. Faptul că în 20 de ani de postcomunism s-a trecut de la puterea politică a birocrației comuniste[3] la rapida îmbogățire a membrilor ei în cadrul unui capitalism sălbatec, desfăşurat în contextul unei corupții generalizate a statului, a împiedicat dezvoltarea clasei mijlocii, care putea asigura fondul minim de egalitate necesar dezvoltării unei democrații capitaliste. Suntem astfel în situația unei opoziții de clasă din ce în ce mai vizibilă, ce aduce cu sine un tot mai accentuat sentiment de nedreptate socială, în condițiile în care este vorba atât de îmbogățiri rapide şi suspecte, dezvoltate în dauna statului (conducând la o erodare a încrederii în acesta şi la o diminuare continuă a capitalului social) cât şi de continuitatea politică a structurilor comuniste

[1] Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om*, p. 211 şi urm.

[2] Dintr-o altă perspectivă, cred că acest tip de mentalitate medievală a favorizat dezvoltarea unei forme accentuate de totalitarism, cu foarte puține opoziții din partea societății, comunismul perpetuând raporturile supus-stăpân (inclusiv în ceea ce priveşte aspectul lor reactiv, prin intermediul Securității şi al delațiunii încurajată de aceasta) adânc înfipte în mentalul colectiv.

[3] Formula *birocrație comunistă*, utilizată în locul *Partidului comunist*, încearcă să surprindă ceva din inerția acelui mod de organizare a societății, care a fost captiv propriului mod de structurare (birocratic) şi puternic dependent de factori de putere externi (respectiv U.R.S.S.).

realizată de data aceasta pe calea averii[1]. Este dificil să institui democrația în cazul unui popor ce pare a avea înclinații fundamentale către inegalitatea economică realizată pe căi informale.

O soluție o reprezintă încetinirea ritmului de îmbogățire, mai ales că acumularea averilor este în cea mai mare parte a cazurilor strâns legată de apropierea de putere, de structurile de stat şi de multe ori de banul public. România poate constitui un studiu de caz în ceea ce privește posibilitățile negative din punct de vedere social ale democrației. Evident, există o ieşire ideologică din această situație spunând că în cazul României nu este vorba exact de democrație, corupția (care în S.U.A. se numeşte *lobby*) anulându-i acest statut. În contextul luptei pentru reducerea decalajelor dintre bogații României şi cei din Occident (singura formă de recuperare a înapoierii ce pare să ne preocupe) a apărut o nouă formă a luptei de clasă, în care cei bogați sunt deranjați de faptul că cei săraci nu acceptă să fie şi mai săraci decât sunt, reducerile salariale motivate de criza economică vădind astfel de indignări.

Costul redus al forței de muncă din România a fost contrabalansat cu succes de mentalitățile legate de muncă şi, mai ales, de costul relațiilor cu clasa politică pe care-l antrenează dezvoltarea oricărei afaceri. În felul acesta politicul a ajuns să însemne în cea mai mare măsură rapacitatea

[1] Situația explică în bună măsură faptul că mulți români aleg să părăsească țara pe fondul lipsei de încredere în capacitatea de dezvoltare pe standardele occidentale a societății româneşti. Având în vedere problemele demografice ale Occidentului ar trebui să ne întrebăm dacă nu cumva există şi o discretă încurajare a actualei stări de fapt, în condițiile în care constituim un bun rezervor demografic pentru susținerea sistemelor sociale occidentale. Cu mențiunea că „furnizăm" oameni cu o bună complianță culturală, dezvoltată atât pe fondul disoluției rapide a identității prin intermediul dispariției tradițiilor cât şi datorită unei mari sensibilități la idealurile consumului de masă.

noilor capitalişti autohtoni. Strigătul „Nu ne vindem țara!" a fost lansat de afaceriştii noştri şi preluat prosteşte de amărâții care credeau că au şi ei ceva: *țara*; o țară care trebuia să le asigure lor un nivel de bunăstare pornind de la bunurile pentru care munciseră. Odată vindecați de acest slogan, în umbra căruia afaceriştii băştinaşi le-au luat pe nimic posibilitatea unei munci decente, au plecat fără probleme în alte țări după binele la care sunt îndreptățiți.

Poate că o şansă pentru poporul român ar constitui-o schimbarea de atitudine a Bisericii care, în spiritul îndelungii ei colaborări cu statul, ar putea propovădui un soi de protestantism ortodox printre credincioşi, legând mântuirea nu de numărul pomenilor sau al posturilor, ci de succesul, sau străduința pentru izbânda în această lume. Dacă pregătirea pentru lumea cealaltă ar viza şi reuşita economico-socială în lumea aceasta, am asista la o schimbare de mentalitate, ce ar reduce totodată numărul de înjurături şi gânduri rele îndreptate împotriva tuturor ca formă de pseudo-activism civic. Altminteri, vom rămâne închişi într-o grijă formală pentru lumea de dincolo, grijă ce coexistă cu atitudini de pizmă, ură, resentiment etc., determinate de raportarea deficitară la această lume, toate conducând la o continuă înveninare a unora împotriva altora. O reaşezare a mentalităților față de muncă şi succesul economic ar conduce în mod sigur la un grad mai mare de purificare sufletească, ceea ce înseamnă totodată o mai bună pregătire pentru lumea de dincolo[1]. Văd în asta o şansă pentru România şi o şansă pentru Biserica Ortodoxă totodată.

Există două atitudini culturale favorabile capitalismului: religiile care leagă munca (deseori asociată cu un consum cumpătat) de mântuire şi o anume perspectivă atee, care mută întregul existenței în această lume, ea fiind locul

[1] Nu şi la o *trecere* mai uşoară deoarece, după cum vedem în Occident, traiul bun se combină cu o cramponare de această viață. Succesul economic, în lipsa unei reinterpretări religioase, riscă să accentueze teama de moarte.

reuşitei sau al eşecului. Cultural vorbind, ca români nu cred că ne situăm în niciuna din aceste perspective. Succesul economic al României ține în cele din urmă de o alegere culturală, ce implică şi renunțarea la o dimensiune a identității sale. Suntem în stare să conştientizăm necesitatea acestei schimbări radicale şi să acționăm în consecință? Dorim atât de mult succesul economic încât să renunțăm la ceva definitoriu pentru modul nostru de-a fi?[1] Dacă alegem schimbarea în vederea instaurării societății de consum aceasta nu va putea fi înfăptuită de clasa politică (neputincioasă în a rezolva până şi problemele specifice propriei arii de competență), ci de o categorie de români ce au puterea de a schimba mentalități[2]; asta ar fi treabă de cel puțin o

[1] Nu intenționez să indic o soluție deoarece este în joc o opțiune colectivă (şi capacitatea românilor de a avea o opțiune colectivă atât de radicală). Din perspectiva unei ontologii sociale (nu sunt sigur de măsura în care se poate vorbi de aşa ceva) cred că suntem în fața unei alegeri ontologice, ce are drept consecință fie aruncarea noastră pe un alt traseu cultural (unul cu puțină personalitate, e drept, deoarece este vorba de a ne însuşi o valoare a globalizării şi de a ne apropia de cei care au făcut deja pasul, formând un nou tip de *noi*, care îi include şi pe *ei*), fie rămânerea în aceeaşi atitudine contemplativo-ironică față de lume care cred că face parte din identitatea noastră. Varianta mutației radicale, care presupune o smulgere însoțită de donarea unui alt *noi*, este însoțită de riscul pierderii identității (am putea dori să devenim „nemți" sau „japonezi" ca atitudine față de muncă şi eficiență economică). Varianta rămânerii într-o atitudine ortodoxo-mioritică, ce aduce cu sine o lipsă de competitivitate tehnico-economică, într-o lume ce face din aceasta o valoare, riscă să ne arunce într-o zonă de umbră a umanității din care ne poate salva (numai în fața propriilor ochi) doar orgoliul național (şi el discret desuet în aceste vremuri) transpus într-o istorie locală.

[2] Nu mă hazardez să vorbesc de rolul intelectualilor, deoarece intelectualii români nu au reuşit până acum să formeze o „clasă". Însă inevitabil nucleul dur al celor ce ar putea să aducă schimbarea este format de intelectualii sătui de semnificațiile actuale ale *românismului*. Şi, suplimentar, orice promotor conştient al unei astfel de schimbări s-ar califica pe sine drept intelectual.

generație de români. Înainte de orice modificare politică şi de piață avem nevoie de o schimbare culturală pentru a reuşi pe o piață mondială unde se pare că diferențele de productivitate şi eficiență economică au mai curând fundamente culturale decât politice sau geografice.

Provocarea pe care ne-o pune în față globalizarea poate fi rezumată în forma următoare: suntem în stare, ca națiune, să ne asumăm o profundă transformare culturală, ce riscă schimbare chiar şi a ceea ce considerăm a ține de identitatea noastră națională, pentru a reuşi din punct de vedere economic şi a ne integra în comunitatea globală pe cale de constituire? Alternativa este să ne asumăm o relativă izolare cultural-economică de dragul actualelor valori naționale. Diferitele variante posibile, inclusiv ceea ce încearcă guvernarea Băsescu – PDL, respectiv o modificare a accentului politic prin introducerea unei variante extreme de liberalism[1] şi anularea oricărei dimensiunii sociale a statului, constituie doar schimbări aparente, puternic încărcate ideologic, ce favorizează doar constituirea, în bună măsură în mod artificial, a unei clase de capitalişti români[2]; faptul că se bazează preponderent pe afacerile ilegale cu statul, sau doar pe sprijinul ilegal al statului prin mediere politică, nu este de natură să facă din aceşti noi capitalişti întreprinzători capabili a se descurca în economia de piață globală şi care să contribuie la dezvoltarea economică a țării.

Pentru România orientarea orgoliului național către mândria pentru lucrul bun făcut constituie una din soluții, în condițiile în care contactul lumii cu noi este în primul rând unul material, mediat de produsele pe care (ar trebui să) le facem. Insistența noastră de a băga străinilor pe gât „eterna şi fascinanta Românie" sub orice chip („dezbrăcată", cu colți de vampir, cu iz ortodox etc.) constituie tot un produs

[1] Unul contaminat de corupție, ceea ce îi modică radical caracterul.
[2] Menținându-se în intenționalitatea sloganului post-decembrist *„Nu ne vindem țara!"*

cultural (nu foarte reuşit ambalat) pe care vrem să-l vindem altora, uitând însă să-i precizăm posibilele riscurile tehnice (lipsa infrastructurii, neseriozitatea, hoţia chiar etc.) specifice acestei culturi.

Criza economică poate să conducă la o schimbare semnificativă a atitudinii faţă de muncă, cel puţin dacă sunt respectate regulile de piaţă, nivelul foarte crescut al şomajului generând o mai mare competiţie în acest sens. Pot însă interveni numeroşi factor perturbatori pentru a bloca unul din puţinele aspecte pozitive din punct de vedere social al unei crize economice.

O cale posibilă de reaşezare a valorilor societăţii româneşti pe adevărate coordonate axiologice o constituie mutarea accentului de pe rezultatele muncii[1] (accent născut într-un univers de sens capitalist, în care acumularea dă seama de succes) pe faptul de a munci, pe sârguinţa arătată, acceptând ideea că rezultatele muncii conţin în ele şi ceva conjunctural. În felul acesta s-ar crea premisele aprecierii *celui ce munceşte* în defavoarea *celui ce se descurcă*. Trebuie să admitem că proiectarea consumului ca valoare fundamentală a societăţii contemporane a aruncat în plan secundar întrebările privind proveniența resurselor pe baza cărora individul realizează consumul. Cum încă din prima jumătatea a secolului XX, mai precis din perioada crizei din deceniul al treilea, există teama de o diminuare a consumului, s-a ajuns la stimularea consumului în dauna altor valori, conturându-se astfel o criză morală a sistemului capitalisto-democratic. Este evident aici accentul pe economic în dauna socialului. Într-o societate dominată de logica consumului constituie un ideal capacitatea de a vinde şi de a cumpăra ceva. Ca o consecinţă, în România, imediat după Revoluţie principalul ideal era de a avea un magazin

[1] De fapt de pe rezultatele „descurcărelii" ce ne domină mentalitatea.

(o formă de stăpânire a consumului prin controlul unuia din canalele sale).

Educația societății pentru muncă presupune a valoriza munca din punct de vedere social, a-i găsi un loc în aprecierea colectivă şi a țese respectul societății față de cetățenii muncitori. Putem observa că aprecierea muncii într-o comunitate ține de însăşi posibilitatea acelei societăți de a-şi înțelege propriile resorturi, de a-şi proiecta propriile interese şi posibilități de a le înțelege. Din această perspectivă cred că ceea ce lipseşte societății româneşti este abordarea critică a propriului mod de-a fi. Situația face utilă orice critică ce reuşeşte să se facă auzită şi să transmită la nivel individual şi social această orientare. Critica socială trebuie să fie dublată de permeabilitatea indivizilor care compun comunitatea la critică şi la consecințele fireşti ale acesteia. Raportarea ironică, spiritul de glumă etc. constituie pentru noi, ca români, puternice impedimente în calea consecințelor fireşti ale criticii sociale.

Opțiunea țărilor ieşite din blocul comunist în 1989 pentru democrație trebuie înțeleasă atât din perspectiva războiului rece, dominat de opoziția comunism – democrație, cât şi din punctul de vedere al opoziției comunism – capitalism specific ideologiei comuniste. Astfel încât, odată cu renunțarea la comunism, democrația a fost văzută ca singură opțiune tabăra opusă[1].

[1] Cu câteva excepții, Ion Iliescu fiind un exemplu în acest sens prin ideea (exprimată în zilele revoluției) *Ceauşescu a trădat idealurile comuniste*!; ea indică dorința de a aduce un altfel de comunism. Ideile sale, camuflate economic sub sloganul „Nu ne vindem țara!", au fost îmbrățişate în mod orbeşte de populație, având în spate şi susținători oficiali care, la adăpostul pretinsei perestroika, au putut să desfăşoare pe cont propriu visul capitalist. Astfel că, în final, vechii nomenclaturişti au ajuns să fie în cea mai mare măsură noii capitalişti, fapt care le-a asigurat persistența la conducerea țării în cei 20 de ani scurşi de la aşa numita Revoluție. De aceea capitalismul românesc post-revoluționar stă sub semnul „tunului", al afacerilor cu statul, al

Eşecul economic şi social al capitalismului postrevoluționar, survenit prin imposibilitatea orientării *societății de consum* către *statul bunăstării sociale*[1], va redeschide discuția despre sistemul de guvernământ potrivit pentru această țară (de fapt, pentru cetățenii acestei țări). Şi inevitabil, vor fi aduse argumente pentru necesitatea diverselor forme de autoritarism. Spre exemplu, se discută tot mai des despre renunțarea la adoptarea modelului social european şi trecerea la un capitalism de mână forte, poate pe modelul unora din țările Asiei de Sud-Est. În felul acesta, efortul de a educa cetățenii pentru democrație tinde a fi înlocuit de forțarea lor către o formă autoritară de capitalism.

S-ar putea să trăim momentul în care ne vom da seama că regimul comunist a făcut posibile, în mod neintenționat, dimensiuni pozitive ale umanului care sunt anulate de societatea de consum occidentală[2]. Lipsurile în care ne

îmbogățirii rapide şi cu orice preț, modul său de-a fi punând în discuție însăşi existența democrației. În condițiile în care bogățiile au fost deja acumulate se va încerca de acum protejarea lor prin intermediul legii, prima mişcare ce va urma fiind o renunțare la idealurile sociale prin intermediul cărora s-a câştigat votul populației şi la umbra cărora afacerile cu statul sau în dauna statului au fost desfăşurate cu succes.

[1] Eşec asumat şi transformat în ideal politic, în condițiile în care şeful statului anunță triumfalist sfârşitul Europei sociale.

[2] A nu se înțelege că glorific comunismul; lipsurile pe care le-a instituit, inclusiv în ceea ce priveşte caracterul cetățenilor, le-am trăit în mod dureros, fiind totodată prins în mecanismele sale. Opțiunea mea este clară împotriva unei astfel de societăți (şi discret împotriva capitalismului sălbatic ce i-a urmat). Încerc doar să descifrez prin intermediul lui dimensiunile umanului pe care le anulează societatea de consum, în vederea stabilirii unor criterii în funcție de care am putea evalua critic fiecare tip de organizare socială. Sunt nevoit să constat că, din păcate, am judecat comunismul, ca nație, doar din prisma consumului pe care-l împiedica, fiind absentă încercarea de a constitui criterii clare de evaluare a tuturor domeniilor vieții pentru care a antrenat un mod specific de-a fi, criterii care să fie valabile în

situat, dincolo de umilirea evidentă pe care au produs-o în contextul unei societăți a abundenței, au instituit un raport cu obiectele mai distant, evitând acapararea noastră de către ele, lăsându-le în zona idealului, permițând astfel orientarea şi către alte moduri de-a fi.

Uneori cred că existența statului române este o problemă de modă, de *aşa se face*. Dacă nu ar exista presiunea exercitată de modelul altor coagulări statale, al nostru ar intra în disoluție. Suntem incapabili de a genera structurile de organizare socială complexe pe care le necesită existența unui stat, cantonați în problema unei forme ce nu şi-a găsit încă fondul. Statul actual este mai curând rezultatul presiunii economicului de a structura o societate de consum în acest spațiu. Într-o anume măsură nu am reuşit încă să ieşim din problema *formelor fără fond*, căzând încă (cred că pentru mult timp de acum încolo) pradă patimii împrumutării unor instituții străine, lipsite de legătura necesară cu contextul cultural românesc. Ceea ce arată fie că lipseşte o filosofie politică românească (sau o sociologie politică), ce ar avea rolul de a identifica structurile politice adecvate spațiului cultural românesc, fie că

acelaşi timp pentru analiza fiecărui tip de societate. Altfel spus, judecarea comunismului din perspectiva ideologiei tehno-capitaliste este una incompletă, cel puțin pentru faptul că nu face posibilă o analiză obiectivă şi a celui de-al doilea model de organizare socială. Resimt nevoia unor instrumente de evaluare constituite din perspectiva unui nou umanism, conturat la egală distanță față de opoziția ideologică stânga-dreapta. După câteva secole de critică a societății liberale şi după câteva decenii de eşecuri răsunătoare ale comunismului, îmi pare nefirească o cantonare definitivă a intelectualilor români în una din laturile acestui dualism, prinşi irevocabil în perspectiva hegeliană asupra istoriei. Dacă gândirea politică este iremediabil captivă în necesitatea alegerii între stânga şi dreapta iar intelectualii sunt în mod inevitabil determinați a gândi modele ale umanului în funcție de această perspectivă a politicului atunci suntem nevoiți să admitem sfârşitul Istoriei.

avem o clasă politică incapabilă de a face legătura firească între ştiinţă şi exercitarea puterii. În orice caz, într-un context mondial caracterizat prin decizii politice ce iau în considerare tot mai mult datele ştiinţei[1] suntem conduşi de oameni ce guvernează „după ureche”[2].

Ţinând cont de gândirea lui Alexis de Tocqueville conform căreia există două tipuri de partide, respectiv partide mari, orientate de ideologii puternice, şi partide mici al căror scop este strict legat de câştigarea puterii într-un anume moment şi care nu au „o structură osoasă”, cred că putem vorbi de existenţa a două tipuri de societăţi, în funcţie de tipul de partide ce domină scena politică. Putem observa dacă o societate este capabilă de democraţie în momentul în care cetăţenii săi sunt pregătiţi pentru existenţa partidelor politice mari, animate de ideologii, credinţe, filosofii, partide indiferente la adierea opiniilor alegătorilor, fiind ele formatoare de opinii şi având puterea să înfrunte frivolităţile de moment. Din perspectiva societăţii româneşti contemporane cred că nu suntem pregătiţi pentru existenţa unor partide politice mari, semn că trăim un sens slab al democraţiei.

Inabilitatea structurală a societăţii româneşti de a dezvoltat un sistem democratic, ivită în contextul existenţei unui fond cultural ce nu sprijină mecanismele democratice, poate să fie determinată şi de nepriceperea de a dialoga, evidentă în calitatea dezbaterilor publice. Părem a fi incapabili de dezbateri din cauza neîncrederii în dialog drept cale de rezolvare a problemelor (suntem tributari în acest sens diferitelor forme de misticism al puterii, aceasta trebuind să fie desfăşurată şi exercitată musai pe căi oculte) şi necunoaşterii (sau nerespectării) regulilor de dialog.

[1] Nu am în vedere recursul la ştiinţă pentru a manipula; aici politica autohtonă face chiar un exces de ştiinţificitate.

[2] *Lăutăria*, un produs cultural autohton, este în România caracteristică şi politicului.

Avem un mecanism incipient, bârfa putând îndeplini rolul unui adjuvant al dialogului (prin faptul că indică interes), dar ne lipseşte exerciţiul dezbaterilor publice. În parte este vina sistemului comunist care a introdus teama de celălalt, frica de a vorbi în faţa altora de spaima Securităţii, cultivând astfel neîncrederea; se adaugă însă şi o problemă structurală: nu cred să fi îndeplinit cândva condiţiile pentru dezbaterile democratice. Orice dezbatere de acest fel presupune în primul rând egalitatea (sau cel puţin respectul) între cetăţeni, care ne-a cam lipsit de-a lungul istoriei; nu am avut fondul necesar pentru o bună dezvoltare a democraţiei. Din această perspectivă este justificată teoria *democraţiei originale* dezvoltată de Ion Iliescu în anii ´90. Nu avem încă pregătirea necesară pentru dezbatere democratică. S-ar putea ca această dimensiune a spaţiului public să ne fie inaccesibilă şi datorită izolării determinate de mijloacele de comunicare în masă[1]. Democraţia funcţionează pe opinii asumate: persoana îşi asumă şi garantează cu onoarea sa adevărul convingerii care a stat la baza acelei opinii; ea aduce o componentă non-verbală în cadrul dezbaterilor orale, ce poate să sporească credibilitatea informaţiei sau cel puţin să dea vorbitorului şansa de a fi ascultat.

Între *noi* şi *ei*, adică între populaţiile din Estul Europei şi locuitorii zonei occidentale, ruptura ar putea fi atât de mare încât să se desfăşoare continuu discursuri paralele, chiar dacă retorica occidentală pare a fi adoptată şi la *noi*. Diferenţele existente în zona avansului tehnologic sunt dublate de cele din planul socialului (ceea ce conduce la ideea persistenţei unui gen anume de sincronie între evoluţia ştiinţei şi cea a societăţii; poate tocmai datorită modificărilor aduse de tehnologie), discursul corectitudinii

[1] Am în vedere aici un efect secundar al mijloacelor de comunicare în masă. În primă instanţă însă se poate considera că ele facilitează comunicarea.

politice făcând vizibil tocmai ceea ce doreşte să „vindece": atitudinile cu care sunt întâmpinaţi *ceilalţi*; adică *noi*.

Presiunea progresului tehnologic şi a ideologiei consumului asupra cetăţenilor conduce la o accentuare a diferenţelor între diversele pături sociale, fiind departe de promisa creştere a nivelului de trai a tuturor. Noile gadgeturi concentrează tot mai mult eforturile de consum a celor ce au resurse, conducând chiar la acţiuni persistente şi coordonate de creştere a capacităţii de consum în dauna solidarităţii sociale. Astfel, consumul de masă, chemat să constituie un motor al economiei în democraţia capitalistă, are drept efect secundar o accentuare a sărăciei anumitor cetăţeni şi radicalizarea rupturilor sociale. Cum pericolul comunist pare să fi dispărut, dreapta se simte eliberată de necesitatea statului social şi a tuturor mecanismelor ce-l caracterizează (dialog social, protecţie socială etc.) radicalizându-şi discursul şi măsurile. Suplimentar, tot mai puternica îndepărtare de valorile creştine vine să lipsească societatea de o altă componentă esenţială pentru coeziunea socială: compasiunea. Însă toate aceste excese de dreapta nu rămân fără efecte: distrugerea sindicatelor, spre exemplu, organizaţii chemate să lupte pentru statul social, va avea ca efect dispariţia modalităţilor de manifestare a nemulţumirii pe care acestea le fac posibile, conducând la o agravare a tensiunilor sociale.

Opusul statului social îl constituie privatizarea statului, respectiv trecerea diferitelor funcţii pe care statul social le asumă prin Constituţie (aceasta este şi situaţia României) în zona privată. Pe această logică se înscriu măsurile de descentralizare a unităţilor sanitare şi de desfiinţare a unor spitale, trecerea unităţilor de învăţământ la autorităţile locale etc., toate parte a planului noii conduceri de a renunţa la unele din atributele statului şi, ceea ce este mai important, de a le transfera către mediu privat (deseori către un anume mediu privat). Partea tristă a poveştii neoliberale

care este în curs de desfăşurare în România o constituie faptul că beneficiarii acestui proces de privatizare a statului nu sunt niciodată cetățenii, ci anumiți cetățeni, de multe ori aceiaşi. Sub ochii unei Europe bântuită încă de speranța statului social (chiar dacă tot mai contestat şi acolo) se construieşte în România un stat ce se doreşte similar celui american, încercându-se să se facă în câțiva ani ceea ce în S.U.A. s-a făcut pe parcursul mai multor secole. În joc este şi orgoliul unui preşedinte care se teme să forțeze o modificare a Constituției în sensul creşterii numărului de mandate (exemplul lui Putin arătând că nostalgiile constituționale ale unui popor se pot dovedi mai puternice decât tot aparatul propagandistic şi manipulator al Puteri) dar vrea să rămână conducătorul clasei ce va prelua puterea. Din această perspectivă este greu de spus dacă desființarea statului social este scopul sau doar un mijloc pentru a ajunge la putere.

Este surprinzătoare evoluția unui partid care a trecut de la stânga, din calitatea de membru al Internaționalei Socialiste, la extrema dreaptă, făcându-se promotorul discursului neo-liberal de tip Milton Friedman. Ea demonstrează că în România post-revoluționară socialismul a fost propovăduit în tot acest timp de cadrele fostului partid, el fiind doar o acoperire ideologică pentru dorința de ajungere la putere. Această formă de socialism formal a fost cea care a alungat de pe scena politică ideile sociale coerente şi a blocat apariția unor intelectuali de stânga, ruşinați de o posibilă identificare a lor cu aceşti pseudo-socialişti (şi, de multe ori, chiar pseudo-capitalişti) ori cu ideologii comunişti, într-un spațiu dominat de intelectualii cu preferințe pentru dreapta.

În condițiile în care valuta trimisă în țară de românii care muncesc în străinătate (remitențele) figurează alături de capitolul *exporturi* ar fi fost de aşteptat o intensă preocupare a statului pentru aceşti cetățeni, dincolo de

abordările de tip electoral. Atitudinea pe care o dovedeşte şi în acest caz statul faţă de proprii cetăţeni ne trimite cu gândul mai curând la un „stat conjunctural" sau, mai degrabă, la „o privatizare a statului".

Dacă desfiinţarea Europei sociale constituie un pericol, în acelaşi timp însă statul social păcătuieşte şi el prin multe lipsuri: gândind din perspectiva eficienţei economice cea mai evidentă deficienţă o constituie atitudinea populaţiei faţă de muncă, sau locul pe care munca îl ocupă în ierarhia valorilor unei societăţi. Întrebarea dacă trebuie sau nu să asociem munca cu un chin o las momentan deoparte; la fel reluarea ideii marxiste de diminuare treptată a muncii datorită avansului tehnologiei[1].

Reversul măsurilor cu caracter social este dat atât de slăbirea structurilor de familie, membrii ei trăind sentimentul posibilităţii libertăţii economice (sub forma câştigului fără muncă), cât şi de modificarea atitudinii faţă de muncă, fiind aduse în primul plan pseudo-valori economice: un anume gen de statut social sau medical, apartenenţa la un anumit grup etc. Cetăţenii intraţi în conul de umbră (din punct de vedere economic) al ajutoarelor sociale[2] trăiesc totodată o formă de marginalizare socială; pentru a o compensa, tind să facă din condiţia lor valori sociale, având la îndemână un instrument de acţiune oferit de mecanismele democratice: votul. Poate că logica interzicerii referendumului pe teme fiscale ar trebui să funcţioneze şi în cazul celor ce trăiesc doar pe seama statului şi care acţionează pentru perpetuarea acestei situaţii. De dragul puterii (şi a folosirii resurselor statului pentru

[1] Lucru imposibil, după cât se pare, datorită faptului că nevoile oamenilor cresc (sau sunt înmulţite) odată cu dezvoltarea tehnologică. Cred că în cauză este şi teama de o populaţie a lumii ce are din ce în ce mai mult timp liber, fapt care ar face-o tot mai greu de guvernat.

[2] A nu se confunda cu *asigurările sociale* în cadrul cărora persistă reflexele economice.

îmbogățire rapidă) şi în dorința de a obține voturi, clasa politică din România a căzut în capcana stimulării excesive a acestor categorii sociale, ratând refacerea unui element cultural pe care l-a distrus comunismul: *respectul social al muncii*. Comunismul a înlocuit rolul muncii pentru perpetuarea existenței cu faptul de *a te descurca*: nu conta cât şi cum munceşti atâta timp cât munca singură nu-ți putea oferi certitudinea că poți trăi normal; era întotdeauna necesar *să te descurci*, să cunoşti pe cineva, să dai ceva, până şi în cele mai mărunte aspecte ale vieții. Activitatea la locul de muncă, dobândirea unui loc de muncă chiar, presupunea abilitatea de *a te descurca*. A luat naştere astfel *un popor de descurcăreți* ce caută soluții pentru a supraviețui în orice altă zonă decât munca. În acest context omul muncitor ajunge să fie surclasat de *cei care se descurcă* pentru a câştiga şi de cei care nu muncesc trăind pe seama statului. Această inversiune a valorilor poate fi observată şi în atitudinea românilor plecați în Occident: acolo consideră că este normal să muncească pentru a câştiga[1], însă atunci când se întorc în țară resimt presiunea lui *a se descurca*. Succesul lui *a te descurca* a fost deplin după 1989 când însăşi politica, structură esențială a democrației, a devenit simbolul succesului pentru *omul descurcăreț*. *Democrația originală*, despre care încerca să ne convingă Ion Iliescu că o trăim, îşi are factorul de originalitate tocmai în această *descurcăreală* ce o caracterizează. Responsabilitatea mandatului acordat şi cerințele democratice ale reprezentării au fost prezente doar în perioada demagogiei electorale, restul timpului fiind petrecut de aleşii neamului pentru *a se descurca,* în numele lor şi al grupurilor de descurcăreți pe care le reprezintă. Chiar şi faptul de a fi ales cade tot în zona lui *a se descurca,* în condițiile în care accesul la un loc

[1] Mă gândesc la majoritatea românilor plecați efectiv la muncă în străinătate. Las aici la o parte excepțiile, chiar dacă suntem cunoscuți exact pentru ele, ca şi cum acestea ar constitui regula.

eligibil presupune capacitatea de *a se descurca* pentru a face rost de banii pe care partidul îi cere pentru campanie. Că faptul de *a te descurca* a ajuns să reprezinte o valoare reiese şi din semnificaţia pe care o are pentru noi spusa: *S-a descurcat!* Apare însă o problemă: o populaţie de descurcăreţi cu greu poate constitui un popor, ratând şansa ţării de a se descurca în aceste timpuri.

Succesul comunismului la noi devine lesne explicabil prin intermediul „reuşitei" economico-sociale post-comuniste: nu Istoria este de vină, ci în noi, ca popor, se ascund toate posibilităţile relelor ce ni se întâmplă. Cea mai reuşită investiţie ar fi acum cea în uman. Numai că s-au dezvoltate suficiente mecanisme pentru a ne menţine într-o formă de înapoiere socială: cuplul corupţie-politică, televiziuni care ne fură posibilităţile de a gândi, pseudo-ideologii etc.

Priviţi cu câtă vehemenţă economică este criticată în România agricultura de subzistenţă! Principala problemă o constituie faptul că ea scoate din circuitul *consum-producţie* o întreagă categorie a populaţiei, riscând ca din rândul ei să ia naştere valori diferite decât cele ale societăţii de consum. O societate care îşi împănează discursul oficial cu *valorile tradiţionale* „uită" faptul că agricultura de subzistenţă este, în cazul nostru, un model tradiţional, fiind supravieţuirea unui mod de viaţă feudal în modernitate. Cred că poate fi legată în special de modelul răzeşilor, fără însă a avea acelaşi tip de închegare comunitară, gradul mai crescut de izolare fiind un efect al comunismului. De altfel, trebui să vedem această izolare a ţăranilor români contemporani în gospodăriile proprii şi ca un recul la colectivismul forţat impus de comunism. Suntem atât de puternic modelaţi de valorile contemporane (care sunt cele ale societăţii de consum) încât nu putem vedea în ei decât ceva retrograd, anacronic, considerându-i lipsiţi de binefacerile civilizaţiei care sunt toate legate de consum. Ratăm astfel libertatea de a-şi stabili propriul mod de viaţă şi rezistenţa lor, mediată

de componente ale tradiției, față de schimbarea ce ne vine din altă parte. Economic vorbind, dacă opunem consumul bazat pe produsele gospodăriei proprii la consumul produselor importate din altă parte vom vedea că varianta lor este mai avantajoasă pentru națiune. Această opoziție trebuie să aibă în atenție dramul de productivitate al gospodărie țărănești față de lipsa totală de productivitate a unor întregi zone urbane ce trăiește de pe urma statului. Să punem în balanță prudența țăranului român (acolo unde există), care se rezumă la a consuma doar în limita a ceea ce produce, cu lipsa de prevedere a orășeanului care a consumat cu mult mai mult decât a produs, în următorii 20-30 de ani trebuind să plătească ceea ce a achiziționat deja cu banii altora. Să comparăm prudența țăranului român cu lipsa de prudență a statului român, care şi el cheltuieşte mai mult decât reuşeşte să strângă. Faptul că suntem încurajați să ne împrumutăm pentru a consuma, ca cetățeni şi ca stat, nu derivă din dorința altora ca noi să trăim bine, ci din interesul lor de a câştiga. Însă valorile societății de consum sunt atât de puternic înstăpânite asupra noastră încât vom fi pradă acestora până la capăt, fără putință de ieşire. De remarcat că, deşi societate contemporană declară ca valoare fundamentală *progresul*, ea cultivă sub imperiul consumului o valorizare a prezentului, totul trebuind *consumat acum*, putând însă să fie *plătit în viitor*. Astfel încât omul societății de consum îşi amanetează viitorul de dragul consumului actual (conform unui standard dat de modă) prin intermediul împrumuturilor pe care le face. Pe această cale tehno-capitalismul îşi cumpără continuu munca viitoare a cetățenilor, asigurându-şi astfel un grad de stabilitate a producției şi protejându-se împotriva unor eventuale idealuri non-active ale cetățenilor. Generațiile sunt prinse una după alta în acest joc al împrumuturilor şi

datoriilor perpetue, fiind ținute în a nu-şi dori decât scăparea din această capcană a societății de consum[1]. De remarcat că acest mecanism al amanetării propriei vieți în contul împrumutului[2] tinde să se auto-perpetueze şi să se perfecționeze, fiind lansate pe piață forme de împrumut care amanetează şi ceva din viața urmaşilor[3]. Dacă avem puterea să facem un pas înapoi vom remarca asemănări puternice cu sclavia; ceea ce aruncă o altă lumină asupra egalității adusă de tehno-capitalism.

România de astăzi poate constitui un exemplu de situație în care, în contextul relației strânse dintre economie şi democrație, capitalismul (o formă extremistă a capitalismului, dacă-i putem spune aşa) pune în pericol sistemul democratic. Faptul că societatea este marcată din ce în ce mai mult de rupturi profunde între clasele sociale, apariția noilor îmbogățiți făcându-se de multe ori în dauna statului şi a majorității populației (afacerile cu statul, neplata impozitelor sau scutirile de acestea, monopolul asigurat pe sistemul energetic etc.), conduce la situația în care „noile

[1] Dacă şcoala este, în fundamentele ei, o instituție în favoarea cetățeanului, atunci ar trebui să dezvolte şi programe de formare a elevilor în domeniul creditelor şi a obligațiilor reale pe care acestea le antrenează, ca de altfel în domeniul tuturor riscurilor pe care le presupune această formă de organizare socială (mai ales pentru o societate abia ieşită dintr-un regim de tip secolul XIX). Însă acest lucru nu se va putea întâmpla atât timp cât discursul puterii va rămâne de fapt ecoul discursului tehno-capitalist. Mai mult chiar, orice încercare de a introduce astfel de teme în discursul public va avea drept efect taxarea celui care cutează o astfel de atitudine cu etichete anti-capitaliste şi anti-democratice.

[2] Pactul cu Diavolul în forma sa modernă presupune vânzarea a ceva palpabil, propria viață, nemaifiind suficient doar sufletul; oricum, sufletul este vândut la pachet.

[3] Puțin probabil să schimbe ceva în atitudinea puterii faptul că tocmai acest tip de mecanisme financiare a condus la actuala criză economică. Schimbarea nu va putea veni decât ca schimbare a puterii, adică a structurilor şi modului în care ea se legitimează.

elite", care simbolizează democrația, riscă să coaguleze la stânga o opoziție care să conteste însăşi procesul democratic. În felul acesta democrația ajunge să fie contestată de facto de puterea situată prea la dreapta, prin suprapunerea peste mecanismele democratice a unora parazitare, bazate pe bani, putere, influență, şi preluarea controlului total asupra puterii pe această cale, şi de iure de opoziția (chiar dacă nu coagulată în umbra unui partid) de stânga, care vede în democrație însăşi problema societății. Diferențele se instituie chiar şi în interiorul aparatului de stat în condițiile în care între salariul minim şi cel maxim există raporturi de 1/30 sau chiar mai mari. Democrația necesită un tip de ordine socială egalitară (cel puțin ca şanse) şi o rezolvare anterioară a unor conflicte radicale.

Trădarea intelectualilor; în aşteptarea noului intelectual

Preluând titlul unei cărți publicate de Ana Selejean, cred în trădarea intelectualilor români. Numai că aceasta nu începe în comunism (trădările pe timpul comunismului sunt doar concretizări ale unui mod de-a fi mult mai profund), ci odată cu intrarea noastră (forțată) în modernitate. Intelectualii români nu au lucrat în interesul poporului, ci pentru constituirea unei noi caste în spațiul pe care modelul modernității occidentale l-a creat pentru intelectuali. Ei s-au situat în acest gol fără a reuşi să-l umple, rămânând la stadiul de formă. Altfel spus, am avut intelectuali mai curând pentru că aceştia existau în societățile de unde neam împrumutat modelele sociale decât ca emanație a unui popor ce-şi generează spontan elitele. Cele câteva excepții (dascăli şi preoți în cea mai mare măsură) care ne atrag atenția vin să arate tocmai ceea ce ne-a lipsit. Din perspectiva definiției practicată de modernitate această

absență îi declasifică, coborându-i la statul de funcționari. De aici şi lipsa de încredere a poporului (pentru care absența vecinătății intelectualilor este vizibilă) față de intelectuali.

Parafrazându-l pe Ion Iliescu[1], nu intelectualii de stânga lipsesc, ci intelectualii care să nu-şi ataşeze conştiința la diferite surse de venit, ajungând astfel să gândească socialul din perspectiva interesului propriu (de multe ori a interesului pe termen scurt). Cu alte cuvinte, ne lipsesc intelectualii a căror critică socială sau proiecte să fie dezvoltate din perspectiva unui interes colectiv şi a viitorului, aflați în căutarea unor formule adecvate mentalităților definitorii pentru ceea ce considerăm că este poporul român.

Judecând global (generalizând şi, deci, păcătuind), intelectualii români nu s-au desprins încă de tradiția inaugurată de înaintaşii lor în secolul al XIX-lea, axată pe împrumutul formelor externe şi aplicarea lor (de multe ori forțată; adică împotriva firii) la realități autohtone. Modernitatea românească a fost creată pe acest model de siluire a românilor la mode sociale franțuzeşti sau germane (la început; ulterior sovietice), postmodernitatea alunecând acum către împrumuturile din spațiile anglo-saxone[2]. Lipsesc propunerile sociale româneşti pentru că nu am generat încă o serie de gânditori *ai noştri pentru noi*, care să găsească echilibrul între diferitele soluții ce doresc să acapareze sensul *faptului de a fi român*: naționalisme extreme sau moderate (ce au rolul doar de a genera false identități pentru indivizi ce vor să-şi argumenteze un rost esențial în lume), ortodox-isme, adepți ai globalizării etc. Nu de intelectualii rezonatori ai ideologiei occidentale

[1] Deranjat de aderența intelectualilor la ideile de dreapta Ion Iliescu ar fi dorit o resurecție mai curând a vechilor intelectuali ce au creat şi promovat ideologiile de stânga.

[2] Axa Londra – Washington nu a fost invocată fără motiv.

avem urgentă nevoie[1], ci de străduința unora care încearcă să găsească un continuu echilibru între posibilitățile acestei națiii şi valorile unei lumi aflate în continuă schimbare. Suntem sătui de alunecarea în trecutul diferitelor curente ideologice occidentale, adoptând formule ce nu au legătură cu *forma mentis* a acestui popor, cu zonele ei de anomie şi indiferență socială camuflate de sloganuri de dreapta, de stânga sau național-creştine.

Două caracteristici sunt necesare pentru un intelectual din perspectivă politică: să fie critic şi să nu fie afiliat politic; ori măcar să nu cadă în fundamentalisme. Abia începând de aici este posibilă democrația, forțele politice fiind în acest caz temperate de o societate civilă consistentă, cu o dinamică proprie, avându-şi interesele conturate tocmai de intelectuali.

În cazul României, nocivitatea comunismului a fost accentuată nu de intelectualii de stânga, ci de absența acestora, el fiind impus pe un teren în care au lipsit dezbaterile publice pe temele stângii. Din acest motiv comunismul nu a suferit fireasca adaptare națională care ar fi trebuit făcută de intelectualii de stânga, fiind transplantate forțat forme extreme ale sale, care şi-au accentuat local trăsăturile aberante. Comparativ cu țările din jurul nostru (spre exemplu Polonia, Ungaria, Cehia) unde intelectualii au fost prezenți în viața publică inclusiv în rândurile stângii, forțând modele locale sau germinând opoziții interne, în cazul României comunismul a dat naştere unor pseudo-intelectuali de stânga, a căror contribuție s-a limitat la nuanța de naționalism pe care i-au dat-o într-un context ambiguu (în felul acesta făcând „al nostru" un comunism impus de alții). Comunismului românesc i-au lipsit intelectualii care l-ar fi putut muta mai aproape de limitele

[1] Păstrez o rezervă în ceea ce priveşte intelectualii români care ar putea să participe la naşterea unei noi ideologii.

umanismului posibile în cadrul lui. Astfel, exagerărilor „fireşti" ale comunismului (cele care au derivat din însăşi răul pe care-l conține în sine) li s-au adăugat cele determinate de absența unei gândiri de stânga, orgolioasă față de un model asumat şi care să limiteze daunele.

Lipsa intelectualilor de stânga (nu mă refer la intelectualii a căror absență o clama Ion Iliescu, deoarece el dorea mai curând ideologi de stânga, continuatori ai ideologiei comuniste) a permis ocuparea acestei zone în plan politic de pseudo-stângişti, de oportunişti care au conturat visul „democrației originale" lansat de I. Iliescu şi al „capitalismului original" promovat de cei care s-au pretins de dreapta. E o lipsă ce a permis ambiguități în plan social (sindicate declarate de stânga, dar care, alipite unor partide politice pe care doar numele le leagă de stânga, au perpetuat ambiguitățile sociale ale acestora; sindicate pretins creştin-democrate care nu au reuşit să contureze public un model creştin-democrat) şi, mai grav, în plan politic, ratând ceea ce părea a fi un nou start al României sau, mai puțin pretențios spus, dreptul la normalitate.

Declinul societății civile în România. Studiu de caz: sindicalismul

În România umbra comunismului a împiedicat dezvoltarea unui curent politic de stânga, care să absoarbă idealurile egalitare născute odată cu apariția *noului capitalism*. Lipsite de posibilitatea exprimării lor printr-o adeziune politică la un curent de stânga, nemulțumirile inerente economiei de piață mocnesc în tăcere aşteptând forma în care vor putea răbufni. La limită, indiferența este o formă de revoltă; la fel, părăsirea țării. În toată această perioadă am numărat protestatarii din stradă, din ce în ce mai puțini,

ratând imensul protest al milioanelor de români care aleg să părăsească țara.

Decăderea organizărilor de tip asociativ survine pe fondul unui primat al deciziilor individuale asupra celor colective, marcă a individualismului în care este aruncat cetățeanul consumator[1]. Aparent împuternicit cu foarte multe competențe individuale de a alege, toate legându-se de consum şi având rolul de a-l potența, cetățeanul consumator este smuls din variatele tipuri de existență comunitare, singurele decizii colective fiind cele subsumate colectivismului consumului şi noilor mituri pe care acesta le propune[2].

Modificările survenite în structura societății civile intervin pe fondul creşterii individualismului şi scăderii încrederii, adică reducerii capitalului social. Scăderea încrederii în organizații precum sindicatele are mai multe cauze, din care putem exemplifica: eşecurile organizațiilor sindicale şi incapacitatea acestora de a se adapta la un mediu în continuă schimbare, „stimularea externă", mutării accentului politic spre dreapta, atracția pe care-o reprezintă mirajul capitalist al îmbogățirii rapide pentru unii lideri sindicali, efectul crizei economice s.a.

Absența intelectualilor marchează şi organizațiile sindicale, asemenea celor politice de stânga. *Mainstreamingul* intelectual continuă, din păcate, să se situeze la dreapta şi

[1] *Cetățeanul consumator* reprezintă noua formă de cetățenie permisă (ba chiar cerută insistent) de globalizarea tehno-capitalismului; *a consuma* (şi, corelativ, *a produce*) devine principala sarcină a individului, înainte de datoria față de propria patrie (căzută oricum în desuetudine).

[2] Ceea ce explică o situație de genul celei descrise de Norbert Petrovici în articolul *Hipsterişti şi sindicalişti din toată țara, uniți-vă!* publicat în Critic Atac (www.criticatac.ro), în care indică preferința tinerii generații pentru demonstrațiile în sprijinul apărării unui spațiu verde (Parcul Feroviarilor din Cluj), în defavoarea participării la manifestațiile sindicale.

departe de preocupările sociale. Această atitudine este parțial determinată de amintirea lăsată intelectualilor postrevoluționari de minerii postrevoluționari care încă mai simbolizează o anumită formă de sindicalism, întregul riscând să fie confundat cu partea. Situația este întrucâtva justificată şi de excesele şi denaturările perioadei comuniste la care se adaugă absența unei tradiții în acest domeniu. Trebuie observată însă şi o indiferență a sindicalismului față de intelectuali[1], idei şi ideologii ce i-ar putea veni în ajutor, accentul postrevoluționar fiind pus pe forță şi nu pe inteligență. Această lipsă a avut drept rezultat incapacitatea de a genera o cultură specifică, un mediu propice în care să coexiste intelectuali şi alți reprezentanți ai clasei de mijloc, forțe capabile să genereze modele autohtone, identitate şi flexibilitate, toate atât de necesare pentru a putea ține pasul cu dinamica socială.

Formate în trena elanului revoluționar, sindicatele au înglobat în structura lor şi în puțina cultură instituțională pe care au reuşit s-o creeze toate indeciziile ideologice şi sociale specifice acelei perioade. Structurarea cumva „în oglindă" cu partidele politice a condus la o puternică asemănare a zonei sindicale cu cea politică specifică anilor '90 şi primilor patru ani din noul mileniu. Cum au participat la acelaşi discurs au avut parte de reuşite remarcabile, adversarul fiind unul cunoscut, el fiind şi cel care orienta opinia publică. Schimbarea contextului public prin instaurarea unui nou tip de discurs, unul neo-liberal[2], pus în scenă de un partid care provenea dintr-o auto-declarată zonă a stângii, a lipsit rapid sindicalismul de eficiență, aruncându-l într-o zonă marginală a spațiului public. Declinul

[1] Absența intelectualilor care să producă doctrină în rândul sindicatelor a avut drept rezultat pierderea bătăliei ideologice cu dreapta neo-liberală ce a preluat puterea în ultimii ani.

[2] Ivit pe fondul unei ascensiuni la nivel mondial a discursurilor neo-liberale.

sindicalismului românesc, aşa cum s-a dezvoltat (sau, mai bine spus, a continuat) el după 1989, începe în 1999, odată cu sfârşitul mineriadelor. Este un moment simbolic, ce marchează sfârşitul unei modalități de presiune eficientă asupra guvernării. Aproape toate manifestațiile ce au urmat au avut ca ideal implicit această modalitate de presiune a demonstranților ce poate schimba decizia politică.

Marea provocare pentru organizațiile sindicale (dar şi pentru ONG-uri şi chiar pentru partidele politice) o constituie identificarea noului profil al cetățeanului sau, ca să fim mai exacți, stabilirea tipurilor umane puse în scenă de ascensiunea individualismului în contextul capitalist. Spre exemplu, în cazul României (un exemplu pentru Europa postcomunistă) pe piață sunt organizații formate în anii '90, care au preluat bună parte din idealurile deceniilor anterioare[1], şi nu şi-au adaptat structurile organizatorice şi modul de acțiune la noile profile ale cetățenilor, fiind evidentă distanța tot mai mare dintre idealurile colective propuse de aceste organizații şi aspirațiile unor cetățeni tot mai izolați unii de alții sub influența valorilor societății de consum şi a dezbinării întreținută politic. În acest sens marea reuşită organizațională ar constitui-o identificarea unui alt tip de solidaritate care ar fi permisă de noile condiții. Deocamdată acest lucru nu este posibil cel puțin din două motive: toate aceste organizații sunt dominate de vechile structuri de putere, captive mentalităților organizatorice şi miturilor sociale din anii '90, iar în rândul lor nu s-au ivit încă intelectualii capabili de a identifica caracteristicile noilor tipologii puse în scenă de consumism şi de a genera idealuri colective şi structuri organizatorice adecvate la noile realități. Faptul că actuala putere a simțit slăbiciunile structurale ale organizațiilor sindicale, pe care

[1] Atât idealuri ivite în zona capitalismului occidental cât şi din cele născute în lagărul comunist, ca opoziție la acesta sau pe modelul perestroika.

le-a accentuat prin mijloace de acţiune specifice NKVD, acţionând clar pentru desfiinţarea acestor organizaţii[1], nu face decât să accentueze criza societăţii civile, făcând loc autoritarismului modelat de neoliberalismul american. Este evident însă că vina nu este numai a Puterii (orice Putere tinde către tot mai multă putere), ci şi a organizaţiilor sindicale care nu reuşesc să se elibereze de captivitatea în care sunt ţinute de vechile structuri şi să se reformeze radical în conformitate cu noile realităţi sociale şi politice. Această înapoiere este vizibilă şi prin recursul destul de limitat la resursele puse la îndemână de ştiinţă şi tehnică, mai ales la cercetările sociale şi media[2].

Sindicalismul a căzut pradă şi luptei dintre generaţii, în contextul în care a existat un fenomen de închidere a „porţilor sindicale" pentru tineri, acestora fiindu-le limitate posibilităţile de angajare şi, odată angajaţi, variantele de recompensă prin intermediul contractelor colective de muncă şi proiectelor de legi[3]. În felul acesta tinerii nu simt că organizaţiile sindicale sunt şi ale lor, că i-ar putea reprezenta, în condiţiile în care ele îi favorizează categoric pe cei mai în vârstă. Această formă de *gerontocraţie*

[1] Un gest profund anticonstituţional în condiţiile în care asaltul puterii asupra sindicatelor este un atac făţiş asupra statului social. În discuţie este şi capacitatea de reprezentare socială a organizaţiilor sindicale.

[2] Încercările de a promova sindicalismul pe calea media, adică de a intra în această nouă dimensiune a spaţiului public, au fost făcute defectuos, fiind de fapt toate anexate diferitelor interese politice sau de clan, conducând la o şi mai mare discreditare a sindicalismului.

[3] Două exemple: la capitolul Disponibilizări colective Contractele colective de muncă prevăd invariabil regula *ultimul venit primul plecat* (ultimii veniţi fiind de regulă tinerii), iar Legea unică de salarizare a introdus, cu susţinerea sindicatelor, vechimea în muncă drept singurul criteriu de diferenţiere salarială, instituind *prezumţia de experienţă* şi *prezumţia că experienţa înseamnă eficienţă* (ambele preluate din legislaţia specifică învăţământului, creaţie a organizaţiilor sindicale din acest domeniu).

sindicală condamnă tinerii la a rămâne cu salarii mici pe perioade mari, doar trecerea timpului putând rezolva diferențele; toate astea în condițiile în care văd tot timpul colegi mai în vârstă decât ei cu salarii mult mai mari dar mai slab pregătiți. În felul acesta sindicatele au accentuat o tendință a luptei dintre generații, lipsindu-se de noii aderenți, mult mai dinamici şi mai adaptați la noile condiții. Indiferența față de aceste resurse şi impermeabilitatea la noi idei şi mecanisme de acțiune are drept efect existența unor organizații anchilozate, incapabile să facă față schimbărilor şi noilor inamici ai echității sociale.

Spectrul comunismului atârnă şi el deasupra sindicalismului, captând predominant nostalgicii după perioadele de „liniște socială" şi *siguranță a unui loc de muncă* anterioare, îndepărtând totodată tinerii, atraşi de bucuria consumului, de posibilitatea afirmării individuale şi înspăimântați de posibilitatea gregarizării, a „prinderii în masă". Este greu de argumentat nevoia prinderii în organisme colective, care se exprimă prin manifestații în care participanții îmbracă culorile organizației, în fața unor tineri pe care strategiile de marketing i-au convins deja de necesitatea alegerii de sine (prin consum), a individualizării prin intermediul produselor şi a realizării pe calea standingului, toate mediate de participarea docilă şi eficientă la producție. Cum valorile dominante sunt cele ale consumului, sunt preferate atitudinile care se apropie cel mai mult de acestea, *angajatul eroic*[1], răsplătit pe măsura „eroismului" său, fiind modelul dezirabil care mediază proximitatea idealurilor

[1] Formulă preluată din articolul *Hipsterişti şi sindicalişti din toată țara, uniți-vă!* al lui Norbert Petrovici, publicat în Critic Atac (www.criticatac.ro); autorul face trimitere la Boltanski, L, and Chiapello, E., (2005). *The New Spirit of Capitalism*. London şi New York: verso. Această sintagmă indică una din formele în care tehnocapitalismul încearcă să se substituie statului, preluând funcții şi mecanisme de recunoaştere socială ale acestuia.

consumului. Scăderea pe care o suferă sindicalismul este determinată şi de această modificare radicală a valorilor sociale pe fondul unei alunecări treptate către dreapta a opţiunilor politice, consecutiv accentuării prezenţei miturilor dreptei în spaţiul public. Notabil este şi eşecul (uneori chiar lipsa încercării) sindicatelor de a închega comunităţi, respectiv de a face din aceste organizaţii mijloace de identitate colectivă, capabile să genereze sensuri pentru oameni care greu îşi mai găsesc propriul scop într-o lume acaparată de miturile consumului. Din această perspectivă sindicatele au greşit când şi-au concentrat acţiunile exclusiv pe drepturi salariale, acestea fiind lesne acaparate în discursurile specifice consumului (pe logica: *Trebuie să câştigăm mai mult pentru a putea consuma mai mult!*). Concurenţa dintre opţiunea colectivă centrată pe solidaritate (care este apanajul sindicatelor) şi opţiunea individuală dominată de consum nu a fost sesizată, lipsind simbolurile care să doneze identitate mişcărilor sociale. Altfel spus, dreapta a atras sindicatele pe propriul teren de dispută (cel al jocului *producţie – salariu - consum*) atacând veniturile salariale şi făcând agenda mişcărilor sociale, sindicatele căzând în capcana dezbaterilor desfăşurate în universul de sens al consumului. Ceea ce a lipsit (şi continuă să lipsească) este o componentă ideologică tare care să vehiculeze valorile de solidaritatea şi echitate socială într-un alt tip de discurs, să renască mituri şi imagini sociale. Prinderea sindicatelor în discursul consumist est demonstrată şi de importanţa crescând a acţiunilor de tip „cadouri pentru membrii de sindicat", de solicitările de tip „Să ne dea!", arătând tipul de relaţie dintre sindicat şi membrii săi. În acest context este necesară trecerea de la modelul redistributiv la cel identitar, una din direcţiile de acţiune constituind-o modalitatea în care se face trecerea de la spaţiul muncii la cel social spre care

tinde să se integreze salariatul în afara programului de lucru.

Aparenta creştere economică din perioada 2005-2009 a condus la accentuarea individualismului sub presiunea idealurilor sociale vehiculate de consum şi a împrumuturilor facile. În foarte multe cazuri raporturile cu banca au devenit mai interesante decât cele cu sindicatul, băncile preluând o bună parte din simbolul prosperității ce era atribuit până atunci organizațiilor sindicale. Odată contractate împrumuturile, necesitatea rambursării lor, mai ales în contextul scăderii veniturilor datorită crizei economice, a determinat apariția unor salariați docili, speriați de posibilitate pierderii locurilor de muncă, indiferenți la strigătele de solidaritate, îndepărtați astfel de zona de acțiune sindicală. Consumul peste posibilitățile de câştig a adus spaima restituirii împrumuturilor şi dorința de a găsi vinovați. Cum liderii sindicali au vehiculat deseori perspectiva unor creşteri salariale semnificative în perioadele ce urmau să vină (să ne amintim prognozele optimiste privind dinamica salariului minim sau al celui mediu), ei au fost deseori asociați vânzătorilor de iluzii ce domină societatea de consum, sindicatele trebuind să deconteze apoi incapacitatea de a asigura un grad de securitate economică şi din această perspectivă. Acuzațiile de mită la adresa unui important lider de sindicat au lovit în două planuri în mod simultan: în cei prinşi deja în mecanismele sindicale, aflați la un nivel de câştiguri destul de redus, care se văd înşelați tocmai de diferența foarte mare dintre câştigurile lor şi ale celor care-i reprezintă[1] (liderii sindicali sunt „victimele”

[1] Faptul că aceste acuzații au survenit pe fondul crizei economice, adică a spulberării iluziei unei creşteri rapide a prosperității pentru toți specifică anilor anteriori, a amplificat senzația de frustrare a membrilor de sindicat şi opiniei publice, extinzându-se rapid asupra tuturor liderilor sindicali şi mutându-i în zona principalilor vinovați pentru năruirea visului consumist.

propriilor discursuri centrate pe echitatea socială), şi reprezentanţii clasei de mijloc (în formare) care ar fi putut adera la mişcările sindicale (şi abia ei ar reuşi poate orientarea acestora potrivit noilor valori sociale), dar care ajung să vadă în conducătorii organizaţiilor sindicali rivali pe zona standingului social. Se adaugă şi un efect de ascundere, a lupului îmbrăcat în blană de oaie, conducătorii organizaţiilor care acţionează pentru solidaritate socială apărând ca dominaţi de valorile tehno-capitaliste.

Sindicatele româneşti continuă să fie pândite de riscul formelor fără fond. Lipsa unei istorii a sindicalismului românesc, care să fie direct conectată la cea naţională, conduce la imposibilitatea fundamentării pe trecut. Suplimentar, modificarea mentalităţilor salariaţilor nu a fost însoţită de o adaptare a sindicatelor la noile idealuri sociale.

Implicarea politică a sindicatelor, pe fondul unei căderi a sensului politicului (adusă de politicieni şi dezvoltată ca armă de luptă politică), a contribuit şi ea la decăderea sindicalismului. În ultimul deceniu am asistat la alianţe politice timide, de multe ori camuflate (şi limitate aparent) în spatele unor protocoale care vizau mai curând ascensiunea politică a liderilor decât vehicularea interesului sindicatelor în plan politic.

Reuşita în materie de legiferarea drepturilor sindicale obţinută în 2003 (legea sindicatelor şi Codul muncii) sub guvernarea P.S.D. nu a avut darul de a conferi un avantaj sindical, ci, dimpotrivă, s-a dovedit treptat a fi un dezavantaj: au fost constituite multe sindicate formale pe fondul aparentului context favorabil, iar salariaţii şi-au văzut interesele apărate prin lege, crezând în mod naiv că ele sunt drepturi pe care nimeni nu le poate lua, îndepărtându-se astfel de sindicate datorită amăgitorului sentiment de siguranţă. Cadrul legislativ a permis existenţa unor organizaţii sindicale fantomă: sindicate dar şi federaţii şi, mai trist, chiar confederaţii. Patrimoniul sindical a constituit

unul din motivele imposibilității coagulării mişcării sindicale în doi poli puternici, care să reprezinte cele două perspective ideologice specifice zonei de acțiune sindicală: social-democrația şi creştin-democrația.

Sindicalismul românesc a continuat modelul *tătucului*[1] (în spațiul românesc putem vorbi de continuarea anumitor simboluri preluate şi promovate de comunism), cantonându-se în zona emblemelor de genul „el lidero maximum", caracteristice mişcărilor sociale din sfera latinității. Organizația sindicală a fost şi este în continuare identificată cu liderul ei sindical, lipsind elementele de dezvoltare şi cultură organizațională. Spațiul sindical a fost dominat de modelul liderului carismatic, în dauna centrării pe organizație şi pe obiectivele acesteia[2]. În discuție nu este atât o deficiență organizatorică a sindicatelor, cât, mai curând, un efect al mentalității sociale româneşti postrevoluționare vizibilă şi la clasa politică. Liderii sindicali au fost nevoiți să se adapteze la „cerințele pieții", singura lor vină fiind faptul că nu au reuşit să anticipeze riscurile unei astfel de atitudini şi schimbările radicale de mentalitate care s-au petrecut. Numai că acest tip de organizare aduce cu ea anumite riscuri, cele mai importante fiind declinul organizației în momentul în care este afectată imaginea liderului şi necesitatea ca liderul să deconteze eşecurile. De aceea, atacul la adresa sindicalismului (un atac firesc dacă-l analizăm în termenii luptei politice) îndreptat împotriva imaginii liderilor sindicali a reuşit să destabilizeze în mod profund organizațiile; arestarea liderului unei confederații sindicale poate fi considerată un succes în planul acestei bătălii, fiind un moment cheie al strategiei de luptă împo-

[1] Model politic ce caracterizează societățile în care religia este instaurată la nivel profund, raportul cu Divinitatea generând forma exemplară a raportului cu conducerea statului.

[2] Absența centrării pe doctrine şi pe obiective este de altfel vizibilă şi în spațiul politic.

triva sindicatelor şi a statului social, strategie ce vizează ocuparea unei cât mai mari părţi din spaţiul public[1]. Evident, acest fapt a fost posibil în condiţiile în care liderii marilor confederaţii sindicale rataseră deja momentul în care trebuiau să-şi asume nereuşita mişcărilor de protest[2], respectiv vara lui 2010, mai exact momentul ulterior protestului din jurul Parlamentului împotriva scăderii salariilor bugetarilor. Acesta este un moment simbolic, ultimul în care vechiul mod de gândire şi acţiune al sindicatelor ar fi putut reuşi dacă liderii sindicali ar fi avut curajul să treacă la forţarea porţilor Parlamentului[3]. Chiar dacă liderii la vârf au simţit că bătălia pentru salariile bugetarilor era una decisivă pentru sindicalismul românesc şi soarta salariaţilor, nu au putut merge până la capăt în acel moment. Au lipsit o mobilizare masivă a maselor şi curajul liderilor de a îndrăzni mai mult cu cei prezenţi. Semn că între timp modelul liderului carismatic, care îşi asumă riscuri în numele membrilor încrezător în soarta sa şi indiferent faţă de prevederile legale ce defavorizează în mod radical membrii săi de sindicat, a dispărut chiar în ochii celor care a fi trebuit să-l întruchipeze. Este momentul care marchează

[1] În discuţie este o acţiune de creştere a legitimităţii unei anumite zone a politicului, împreună cu anturajul acesteia (o bună parte a patronatului), prin delegitimarea societăţii civile. Acesta este principalul motiv pentru care se poate vorbi de riscul îndreptării către o formă de autocraţie (nu se poate încă vorbi de dictatură; însă ne îndreptăm cumva în această direcţie), pe un fond de indiferenţă aparent crescândă a cetăţenilor faţă de actorii tradiţionali ai societăţii civile.

[2] A existat o singură excepţie, respectiv Dumitru Costin, liderul B.N.S.; dar şi acesta nu a avut puterea să ducă până la capăt gestul reparator de imagine şi care putea deschide spre o reaşezare a sindicatelor.

[3] Cum protestul se desfăşura imediat după marile mişcări sindicale din Grecia şi imaginea de pericol pe care acestea au creat-o, forţarea porţilor Parlamentului ar fi putut întoarce balanţa votului moţiunii de cenzură în favoarea opoziţiei.

sfârşitul unui mod de organizare sindicală şi începutul statului social, atât cât a existat el.

Mediatizarea excesivă a protestelor şi declarațiilor (mediatizare cu iz de părtinire politică) a scăzut imaginea liderilor sindicali prin situarea acestora în contexte mediatice nepotrivite (posturi şi emisiuni care au ieşit vizibil din canoanele jurnalismului obiectiv), prin expunerea fără discernământ, prin promovarea unor pseudo-lideri sau a liderilor de mucava, prin alunecarea liderilor de operetă în zona noului tip de „analist". Efortul unor televiziuni de a amplifica mediatic manifestațiile de protest nu a avut darul de a conduce la manifestații de masă datorită profilului celor care vehiculau astfel de imagini şi, mai ales, schimbării de rol social al televiziunii, telespectatorii perpetuând atitudinea de apărare, pe care au dezvoltat-o între timp în fața reclamelor, asupra apelului la proteste sau prezentării manifestațiilor. Odată transformate în show-uri televizate, manifestațiile au împărtăşit soarta acestora, potențându-se astfel neîncrederea preexistentă în eficiența acestui gen de acțiuni, în cei care le-au inițiat şi în cei care le prezintă.

În noul context politico-economic este posibil ca soarta sindicatelor să depindă de măsura în care liderii reuşesc să sprijine managementul întreprinderilor pentru creşterea productivității, discuțiile despre redistribuire fiind posibile doar în contextul eficienței economice. Liderii sindicali ar trebui, în aceste condiții, să asume competențe manageriale atât în ceea ce priveşte propria organizație cât şi, mai ales, întreprinderile, rolul lor devenind acela de partener în managementul eficient. Din această perspectivă cele mai eficiente atacuri ale sindicatelor vor fi legate de inovarea unor noi metode de management care să îmbine eficiența economică cu interesul salariaților. Evident, acest tip de sindicalism vizează aşa numita clasă de mijloc salarială, ratând extremitățile formate din salariații de top, prinşi în

competiția pentru salariile foarte mari şi interesați doar de reuşita individuală, şi salariații aflați în zona muncii precare.

Atâta timp cât munca în străinătate va rămâne atractivă, ea funcționând ca debuşeu pentru identificarea altor soluții mai eficiente de câştig, tendința de asociere în sindicate se va menține scăzută, sindicatele redevenind atractive doar în momentul în care dispar multe din oportunitățile individuale, singura cale rămânând acțiunea colectivă. Atomizarea salariaților sub presiunea iscată de noile modele sociale promovate de consumism este dublată de plecarea din zona salarială (şi, deci, sindicală) a indivizilor cu inițiativă; inițiativa privată şi migrația au lăsat fără resurse umane sindicalismul românesc.

Într-o epocă în care încrederea cetățenilor în instituții este în continuă scădere ar trebui să ne bucure revirimentul pe care-l cunoaşte Biserica: este o formă de aglutinare socială, în ea reinvestindu-se ceva din dozele de încredere pe care le pierd instituțiile laice. Chiar dacă vine cumva în contracurentului creat de modernitate, şi chiar dacă în majoritatea cazurilor are mai curând un aspect superficial, întoarcerea către Biserică[1] trebuie contabilizată în contul capitalului social. Totuşi, mizarea pe Biserică nu compensează deficitul organizațional în care este prins socialul. Asistăm la o anomie intenționată, în condițiile în care conduce la un electorat uşor de stăpânit. Riguros vorbind, adevăratul sindicalism este creştin-democrat, idealurile sindicale fiind situate între egalitatea promisă de creştinism şi mijloacele de acțiune colectivă permise de jocul democratic. Însă pentru a accepta asta este nevoie de înțelegerea componentei creştine a socialismului de către Biserică şi sindicate, ivindu-se astfel posibilitatea constituirii unui pol

[1] Rămâne deschisă întrebarea dacă ea este în acelaşi timp o întoarcere către credință.

sindical creştin-democrat, care să recupereze pierderile polului socialist.

Eşecul sindicalismului în particular şi eşecul organizațiilor civile în general[1] nu trebuie să bucure pe nimeni, el indicând lipsa de aşezare a socialului românesc şi sărăcirea democrației de câteva căi de acțiune civică ce intră în chiar definiția ei.

Cazul sindicalismului românesc este emblematic pentru schimbarea de paradigmă care se anunță în ceea ce priveşte reaşezare forțelor sociale şi, în consecință, politice, noutatea în acest plan aducând după ea şi necesitatea unor noi tipare politice. Schimbările din plan social anunță necesitatea modificării abordărilor politice, pregătind terenul pentru ceea ce va fi, poate, *noua ideologie*, ivită pe fondul unui *nou umanism*.

Perspective

Este greu de prevăzut cum va reacționa poporul român confruntat cu acțiunea agenților globalizării (capitalismul, raționalizarea, „catedralele consumului" etc.), respectiv dacă se va lăsa prins cu totul în acest val ori va dezvolta forme specifice ale consumului, salvând o formă de identitate. Raportat la fenomenul globalizării putem considera că România a rezistat într-o oarecare măsură în special prin ceea ce criticăm mai mult - relativitatea legilor şi angajamentelor, o doză de indiferență morală, un anume grad de anomie, acțiunea politică ineficientă ori lipsa gesturilor politice potrivite, corupția, neseriozitatea etc. – ele constituind *modul românesc de-a face lucrurile*, adică fel de-a fi. Dacă am da curs tendinței de-a interpreta globalizarea în mod extrem atunci aceste lipsuri (raportat la o societate rațională după modelul Occidental) pot fi considerate în

[1] Sindicalismul servind aici ca exemplu pentru situația societății civile.

mod ironic avantaje, ţinând de rezistenţa tradiţiilor. Adică riscului pierderii identităţii în faţa modelului hiper-raţional îi opunem, în mod ironic, perpetuarea unei forme anume de anomie ce pare să ne caracterizeze. Pe fondul promovării agresive a *eficienţei* la nivel global, *ineficienţa* poate dona o formă de identitate.

Reţin ideea lui F. Fukuyama[1] că principala acţiune a comunismului a fost de a distruge capitalul social, ceea ce a echivalat cu disoluţia cvasi-totală a societăţii. În acest sens principala preocupare post-comunism ar trebui să fie cea de reconstrucţie a capitalului social prin stimularea diferitelor tipuri de relaţii sociale. În România, spre exemplu, la nivel oficial a existat mai curând o acţiune inversă, de învrăjbire socială, continuând astfel disoluţia produsă de comunism. În acelaşi timp însă au intervenit alţi factori care au reuşit întru-câtva reconstrucţii parţiale, deseori izolate, ale capitalului social, cum ar fi: Biserica, organizaţiile civile etc. În sens tare se poate vorbi de România mai curând în baza acestor acţiuni izolate decât a ceea ce au înfăptuit instituţiile de stat, ele supravieţuind oarecum artificial, sub condiţionările tradiţiei şi presiunile externe, şi acţionând în virtutea diferitelor tipuri de inerţii. În felul acesta, identitatea naţională, în măsura în care contextul globalizării mai face posibilă o asemenea abordare, este reconstruită parţial pornind de la diferitele nuclee de acţiune, care coincid uneori şi cu polii informali de putere ce acţionează în această direcţie.

Relativa anomie socială existentă în România post-comunistă, continuând acţiuni începute în perioada comunistă, a făcut ca aceasta să aibă *capitalul social*[2] extrem de

[1] Francis Fukuyama, *Marea ruptură. Natura umană şi refacerea ordinii sociale*, p. 41.

[2] Putem defini *capitalul social* drept ansamblul valorilor morale şi regulilor sociale existente şi respectate într-o societate, el deschizând posibilitatea oricărei dezvoltări sociale. Sau conform definiţiei lui F.

redus, aceasta fiind principala cauză a sărăciei acestei țări. Un argument în acest sens îl constituie milioanele de români care se încadrează relativ bine în societățile occidentale, contribuind la dezvoltarea acelor state, în timp ce în țară nu s-au dovedit la fel de eficienți. *Capitalul social* este în primul rând rezultatul asumării unor reguli ca valori personale; or, deceniile de reguli impuse de dictatură[1] au determinat apariția unui recul în fața oricăror reguli.

Deşi contribuie cel puțin în aceeaşi măsură la anomia socială, tratăm în mod diferit evaziunea fiscală față de droguri şi alte tipuri de infracțiuni de acest gen. Semn că îmbogățirea, indiferent de cale prin care este realizată, constituie o valoare informală dominantă a societății noastre, chiar dacă din această perspectivă nu suntem prea departe de un stat de tip mafiot. Este semnul unuia din excesele făcute posibile de ideologia capitalist-democratică, banul fiind situat cu mult deasupra altor valori.

Succesul economic postrevoluționar de care s-a bucurat majoritatea foştilor comunişti nu este datorat neapărat unor rețele de comunicare şi sprijin reciproc preexistente (au contat în mod evident şi acestea), ci mai curând schimbării de paradigmă în ceea ce priveşte simbolul reuşitei personale, respectiv averea. Semn că majoritatea comuniştilor noştri au fost comunişti deoarece au văzut în acest rol un simbol al reuşitei sociale (demonstrabil din perspectiva statusului), adaptându-se rapid la schimbarea axiologică. Este vorba de gesturi de adaptare socială al căror posibil este deschis de context, de la un anumit punct în colo

Fukuyama (*Marea ruptură. Natura umană şi refacerea ordinii sociale*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 26) „*Capitalul social* se defineşte simplu ca fiind un set de valori informale împărtăşite de membrii unui grup şi care le permite să colaboreze între ei."

[1] De fapt, secolele de reguli impuse de alții au atrofiat simțul românilor pentru generarea propriilor reguli. În termenii lui C. Noica: *nu avem organ pentru asta*.

judecarea acestora vădind mai curând neştiinţa socială a celor care o practică decât dorinţa de justiţie. De altfel, devine evident (şi, totodată, explicabil) faptul că ideologia comunistă a dat naştere unei critici ce tinde să alunece şi ea în dogmatism, mergând uneori către extremă şi ratând posibilitatea unei noi coeziuni sociale. Deriva în care se găseşte societatea românească este cauzată în principal de fantomele trecutului[1] dar, în acelaşi timp, şi de cei care le readuc continuu în prezent (cu mult peste limitele fireşti ale memoriei sociale), din dorinţa de a se afirma pe ei ca luptători împotriva acestor fantome. Gesturile publice de asumare a vinii şi ispăşire sunt şi vor fi în continuare puţine datorită salvării pe baza contextului. Evident, este un semn de laşitate din partea celor care nu-şi asumă partea de vină, dar situaţia este prilejuită şi de presiunea pe care o exercită neînţelegerea fenomenelor sociale manifestată de justiţiari. Deseori argumentele moraliştilor anticomunişti recurg cu prea multă uşurinţă la un limbaj de lemn al condamnării comunismului, în detrimentul explicaţiilor care ar putea lămuri ceea ce s-a întâmplat. Lipsa de înţelegere socială (dublată uneori de intoleranţa vecină extremei) forţează poziţii rigide din partea celor asupra cărora cade eticheta de „foşti", determinându-i să mute dezbaterea pe alte teme şi să constituie o altă dimensiune a spaţiului public. Aşa s-a ivit *spaţiul public fracturat* pe care-l trăim în prezent, intoleranţa (socială) a discursurilor anticomuniste forţând exagerări camuflate în cealaltă tabără. Lipsesc dezbaterile publice pe teme eficiente social, spaţiul public fiind deseori dominat de raportările la fantomele trecutului. Discursul împotriva „foştilor…" ascunde în ea şi o importantă doză de luptă între generaţii, firească în orice societate. Cei tineri

[1] Ale trecutului comunist în cea mai mare măsură; însă nu numai ale trecutului comunist, ci şi ale trecutului în general, un trecut care face încă parte din viitorul nostru în măsura în care nu reuşim să ne desprindem de el.

au găsit la îndemâna o etichetă eficientă simbolic[1] împotriva celor mai în vârstă, utilizată atât din perspectiva unei justiții sociale cât şi sub imboldul dorinței de putere. La limită, orice acțiune justițiară stă sub spectrul unui discurs moralizator, adică a unui discurs pentru putere[2].

[1] Eficiența simbolică este dovedită de răspândirea pe care o are această etichetă şi de măsura considerabilă în care ea a fost însuşită şi de o parte din reprezentanții generației mai vechi, tinzând să devină instrument de autoculpabilizare.

[2] Putem distinge între *discursurile puterii*, acele discursuri desfăşurate de cei care dețin puterea şi doresc să o conserve, şi *discursuri pentru putere*, acestea născându-se în zona celor care doresc să acceadă la putere instituind-o într-o altă modalitate.

Încheiere

Închei prin prezentarea câtorva idei care ar putea ține loc de concluzii, rostul lor fiind de a sugera posibile reaşezări ce vin să dea contur noului ce-şi aşteaptă venirea în plan social.

Una din mizele cărții o constituie dezvăluirea unor fețe ale politicului, inclusiv din zona democrației (teoretic cea mai curată manifestare a lui de până acum), pentru a şti cu cine suntem nevoiți, în mod definitiv, să coabităm. Este dorința unui *realism politic*, pornind de la care cred că este posibilă o sporire a binelui democrației[1].

Consumismul, cu critica căruia am început, reprezintă o formă accentuată a proprietății, una în care oamenii au senzația că îşi însuşesc însăşi substanța lucrului posedat. Ceea ce scapă acestei forme de posesiune a Pământului este faptul că tehnologia oferă perspective asupra planetei calchiate pe structura utilizării, rămânând oricând posibile (dacă nu se ajunge la epuizarea prin consum) fie alte moduri de utilizare fie, de dorit, la alte moduri de raportare. Suplimentar, consumul a ajuns forma predilectă de obiectivare a eforturilor unui individ în societatea actuală, dimensiunea în care poate să-şi capete chipul realizarea personală.

[1] Chiar dacă această sporire va necesita o schimbare de accent, adică o nouă ideologie. *Revigorarea* (şi reorientarea) ideologiei specifice democrației poate fi sensul tare al *noii ideologii*.

Ce propun în locul consumului? Reducerea acestuia la sensul său utilitar şi eliberarea posibililor sensului existenţelor individuale către alte orizonturi. Sunt conştient de riscul ca acest eveniment să îngreuneze funcţionarea economiei prin dispariţia unei categorii de motivaţii care generează activism în plan social. Însă fără asumarea unor riscuri nu se poate vorbi însă de libertate. Idealul îl constituie trecerea în plan secundar a valorilor structurate în jurul consumului şi străduinţa de a contura un domeniu al posibilităţilor de alegere a sensului propriei existenţe eliberat de orice ideologie, sau cel puţin de toate ideologiile trecute. Reuşeşte să se smulgă din ideologia societăţii de consum persoana care asumă o altă ierarhizare a valorilor, derivată dintr-o ordine diferită de ţâşnire a nevoilor.

Fără a avea pretenţii mesianice, cred că reaşezarea societăţii contemporane nu trebuie să se producă neapărat în orizontul unui viitor marcat de o schimbare politică radicală, fiind suficientă pentru moment o triplă reorientare:

- Modificarea modului de a privi trecutul, renunţând la interpretarea lui prin prisma valorilor prezente. Este o reaşezare a trecutului în propriile-i cadre, diminuând considerabil influenţele exercitate asupra Istoriei din partea prezentului. Avem nevoie de apariţia unor noi moduri de a face Istorie, care să limiteze infinitele interpretări axate pe prezent şi să reducă posibilităţile de fundamentare ideologică pe trecut. Aceste transformări par să fi început deja, demitizarea şi studiul mentalităţilor specifice fiecărei perioade istorice putând constitui un punct de plecare.

- Reaşezarea raporturilor cu prezentul, încetinindu-i fuga către viitor pe care o forţează ideologiile modernităţii şi ale postmodernităţii. Miza ar putea-o constitui echilibrul între *a fi*, *a trăi*, *a exista* şi *a consuma*. În discuţie nu poate fi un model sau altul al existenţei, ci relansarea spaţiului libertăţii şi o „aruncare" a oamenilor în acest spaţiu.

- Redimensionarea raporturilor cu viitorul. Reţin câteva elemente:
  - Smulgerea lui din braţele ideologiilor modernităţii[1];
  - Necesitatea regândirii viitorului din perspectiva tehnicii şi a *noului umanism* pe care aceasta îl pune în scenă;
  - Anticiparea modificării raporturilor de proprietate în special din perspectiva a ceea ce aduce nou tehnica în această valoare a socialului.

Atât pentru viitor cât şi pentru prezent este nevoie de o regândire a raporturilor omului cu tehnica, pentru a descoperi posibilii *noului umanism*, unul modelat esenţial de tehnologie. Spre exemplu, viitorul nu poate fi anticipat fără a lua în considerare efectele pe care Internetul, această dimensiune virtuală a lumii (din ce în ce mai *reală*, tinzând să devină *mai mult ca realul*), le are asupra socialului. Inevitabil, aici îşi vor căpăta forma noi modele sociale. Un alt exemplu: să luăm în considerare posibilitatea de a scădea perioadele de formare, de a găsi scurtături în educarea copiilor noştri astfel încât să nu prelungim această perioadă consacrată, în cea mai mare parte, însuşirii unor cunoştinţe pe care le uită după câteva săptămâni. Conduşi de orgoliul multor ani de studii pe care i-am parcurs (uitând puţinul ce ne-a rămas în urma lor), suntem mânaţi de tendinţa creşterii progresive a duratelor de formare, ele fiind parte a modalităţii în care concepem progresul. Se adaugă lipsa locurilor de muncă[2] şi iluzia pe care ne-o facem privind efectele nemaipomenite ale unei lung parcurs formativ. Este necesară, de asemenea, o schimbare radicală a

[1] În sensul că este momentul unei noi ideologii, care să pună în scenă noi idealuri sociale.

[2] Durata mare de formare ţine ocupată o parte a populaţiei căreia nu i se poate oferi locuri de muncă; este totodată şi o formă de a smulge copii de pe stradă.

metodelor de predare şi a informațiilor/competențelor ce trebuie oferite copiilor prin intermediul formării şcolare.

Dezvoltarea societății, atunci când nu se realizează în mod uniform, stârneşte angoasele cetățenilor care beneficiază prea puțin de ea, aceştia resimțind prosperitatea celor ce reuşesc economic drept o cădere a propriei situații. Când nu reuşeşte să satisfacă pe toată lumea (şi niciodată nu va reuşi) ideologia progresului stârneşte anxietăți ce pot constitui scheletul contradicțiilor sociale ce conduc la conflict. Diversitatea de produse generată în cadrul procesului de producție şi consum generează, prin mărimea ei, nemulțumire, fiind principala sursă a nefericirii contemporane. Individul prins în circuitul consumului riscă tot timpul refularea dorințelor ce nu pot fi satisfăcute, sporindu-i sursele de insatisfacție. Consumul are astfel un statut ambiguu, fiind în mod simultan sursă de satisfacție şi de nemulțumire. Dat fiind modul de-a fi al acestei societăți, abundența promisă (din rațiuni de marketing) nu poate fi atinsă niciodată decât în mod imaginar, prin intermediul unor „eroi". Apare astfel *trăirea prin delegație*, *vedeta* fiind simbolul reprezentării tuturor indivizilor în fața abundenței. Faptul că accentul societății actuale cade pe consum este dovedit şi de chipul pe care-l capătă succesul, el fiind inevitabil însoțit (în cazurile în care aceasta nu este chiar esența lui) de o sporire considerabilă a posibilităților de consum.

Rolurile pe care ni le atribuie societatea ajung să facă parte din personalitatea noastră, uneori până aproape de identificare[1]. Din acest motiv, critica persistentă a modului în care cineva şi-a făcut treaba în funcția pe care o avea

[1] Philip Zimbardo îl numeşte *efectul Lucifer*; autorul are în vedere însă un context mai amplu, încercând să explice modalitatea în care persoanele normale ajung să facă lucruri rele. (Philip Zimbardo, *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*, Radnom House, New York, 2007.)

arată uneori mai multe despre cel care insistă în acest sens decât despre cel vizat. Societatea ne înghesuie în trasee existențiale gata făcute (*cariera* constituie un exemplu), ale căror atribuții tind să ne domine, şi apoi tot ea inventează instrumente de judecată asupra modului în care ne-am conformat *datoriei*. Uneori exact aceste trasee ne conduc „de partea răului", punându-ne în situațiile fără ieşire de care trebuie să răspundem. Rolul de consumator se înscrie şi el în acest cadru, forțând adaptări la o societate care devine incoerentă cu idealurile pe care le promovează; a se vedea în acest sens efectele pe care le are criza economică asupra cetățenilor educați (şi îndoctrinați) pentru consum.

Dincolo de convingerile pe care le poate prilejui, *progresul* are şi caracterul unui punct de fugă, unei alunecări către un continuu altceva, întotdeauna rămânând ceva de descoperit. Viitorul capătă astfel conturul unei aşteptări de a se împlini ceea ce ar trebui să fie (a oricăror idealuri colective şi individuale), căzând de fapt undeva în indefinit. Evident, el are o puternică nuanță ideologică, prin intermediul său fiind vehiculate diferite valori: o aşteptare a evoluției omului, condiții tot mai bune de viață, instrumente tot mai perfecționate în favoarea umanității, diminuarea efectelor luptei pentru supraviețuire etc.; toate aceste valori creează contextul progresului. Esențială este această eschivă față de împlinirea în prezent (raportat la viitor) pe care-o constituie progresul. Forma de aşteptare derivă din modul de-a fi al ştiinței: ştiința este cea care donează sensul progresului, propunând undeva în viitor diferite modalități de împlinire ale variatelor teorii elaborate de ştiințe. Progresul are astfel un caracter anticipativ, conturul acestor anticipații putând fi lecturat în idealurile diferitelor ştiințe.

Progresul este sinonim cu raționalizarea societății după modelul occidental. Or, raționalizarea este orientată în special către sporirea capacității de producție (inițial) şi de consum (la ora actuală). Actualul sens al progresului pierde

ceva, în termenii lui George Ritzer, ratează o dimensiuni a umanității pe care aceasta se simte chemată să o împlinească. Din momentul în care a promovat *progresul* ca ideal social, societatea își este propria victimă: progresul cere un *tot mai mult* pe care societatea se simte obligată să-l obțină cu orice preț.

Pe parcursul acestei lucrări am tentat, chiar dacă în mod secvențial, o schiță a culturii de consum, pornind de la convingerea că orice mod de structurare a unei societăți necesită un context cultural specific. În același timp însă, consider conceptul *cultură de consum* ca fiind situat la limită, dezvoltându-se în vecinătatea temerii că de fapt asistăm la dispariția culturii și trecerea către altceva. În acest sens se naște interogația referitoare la posibilitatea înlocuirii culturii de către tehnică ori de surogatele pe care aceasta le determină. Ceea ce deschide posibilitatea discuțiilor despre *omul nou* și noul contur al umanității.

Atât conservatorismul cât și ultraprogresismul greșesc prin exagerare atunci când abordează fenomenul culturii. Cad în zona nefirescului atât păstrarea neschimbată a tradițiilor cât și desființarea acestora. Însă orice discurs despre raportul pe care ar trebui să-l avem față de cultură trebuie să pornească de la identificarea rolului acesteia în ansamblul umanității și a modalităților comune de evoluție.

Noua definiție a unicității, a esențialului, spre care se îndreaptă critica societății contemporane, este una axată pe uman și opusă standardizării (ca și cum *standardizarea*, proces specific industrializării, n-ar fi tot un rezultat al umanului, respectiv al *omului modern*). Cu cât mai mult efort uman într-un produs cu atât mai multă *unicitate*, *diferență*. Însă tot acest mod de-a gândi este unul *interior* consumului, indicând faptul că critica societății de consum se face deseori în limbajul specific consumului. Situația este în bună măsură motivată de gradul ridicat de prindere a limbajului și imaginației în sfera consumului. Spațiul pro-

pice unei critici, care să permită un *altceva*, care să genereze contextul potrivit şi distanţa necesară unei altfel de priviri a întregului fenomen, nu şi-a găsit încă un contur propriu. Abordările tari ale criticii consumului (care deseori este echivalentă cu critica societăţii contemporane) sunt întemeiate pe *diferenţe* preexistente, ivindu-se deseori pe fundalul diferitelor mentalităţi sociale arhaice sau pe contextul de gândire specific diferitelor religii. Din acest motiv, criticile sociale au un puternic caracter *reactiv*, lipsindu-le dimensiunea creativă şi, deci, eficienţa. O critică care să pornească de la propunerea unui nou model social este încă aşteptată. În momentul în care se va ivi o astfel de abordare va fi deschisă şi posibilitatea unei noi ideologii. *Noua ideologie* nu este posibilă fără o critică adecvată.

Găsim multe critici acerbe împotriva globalizării pornite din perspective culturale, dar care sunt incapabile să depăşească nivelul nostalgiilor şi să proiecteze un *nou loc* în cadrul spaţiului creat de noua lume. Conservatorismul cultural riscă să anuleze tocmai ceea ce apără, datorită lipsirii unei comunităţi de instrumentele necesare adaptării; îngheţarea culturală într-o anumită epocă este contraproductivă chiar şi din perspectiva conservării identităţii. Marea provocarea a oricărei culturi o constituie capacitatea ei de a se adapta continuu la noi condiţii (şi nu de a le respinge), păstrându-şi în acelaşi timp specificul. *Păstrarea* înseamnă regenerarea continuă a unei specificităţi comunitare adaptată perpetuu la modificările externe. Altfel spus, idealul conservării specificului comunitar este de a face din acest specific ceva viu, care se ajustează continuu la noile condiţii, identitatea sa fiind dată de unitatea aceluiaşi mod de-a fi (de identitatea unei matrice stilistice – în termenii lui L. Blaga), şi nu îngheţarea în *illo tempore*. Adică amintirea rădăcinilor şi dezvoltarea pornind de la sensul imprimat de ele; sens ce constituie de multe ori doar bucuria recunoaş-

terii într-o diferență față de alții, în ceva propriu[1]. Căutarea specificului național este tema centrală a oricărei dezbateri naționale, acesta trebuind să fie ceva viu, vizibil în prezent.

Separarea domeniilor vieții sociale (spre exemplu: politică-putere, știință, morală etc.) are o doză de artificialitate, fiind ea însăși formă de acțiune a puterii și a științei sau, mai corect spus, a știință-crației (ori cratoștiinței). În definitiv, *știința este putere*, este unul din chipurile puterii[2]. Puterea este un dat al vieții sociale, conturându-și primele conținuturi pornind de la câteva din dimensiunile auto-conservării, pe care o depășește însă înspre instituirea unui control total. Puterea, ivită inițial drept o componentă a supraviețuirii, a preluat cumva comanda, ajungând scop în sine. Societatea contemporană se simte obligată să camufleze izvoarele puterii (forța fiind unul dintre ele) prin intermediul discursurilor despre *om*, *viitor*, *progres*, *libertate*, *democrație*. Este epoca marilor preocupări pentru om, ce conduc uneori la o anulare a libertăților sale în numele *libertății*. Fețele puterii sugerează necesitatea unor reformulări conceptuale. Puterea este caracterizată prin excese, toate fiind legitimate tocmai prin apartenența la putere. Sursa universală de legitimare o constituie indiscutabil puterea, ajungându-se la o circularitate în fundamentarea oricărei dominări. Singura analiză coerentă a Răului o constituie o istorie a Puterii. Problema este că aceasta s-ar putea să coincidă în bună măsură cu progresul în Istorie, semn că principala valoare contempo-

[1] Pornind de aici orice elan național ar trebui să ne ducă la întrebarea: Care este acel ceva *propriu* poporului român?

[2] În moc curent considerăm că știința dă naștere tehnologiei. S-a ivit însă pe nevăzute o inversiune: *știința* a fost confiscată de *tehnologie*, ce-a din urmă fiind la rândul ei absorbită de orientarea utilitară a societății de consum. Progresul tehnologic înseamnă și descoperirea unor noi tehnologii ce favorizează controlul social. Astfel că puterea se sprijină și pe această cale pe știință.

rană, *Progresul*, este în fond indiferentă față de categoriile de bine și de rău. Umanismul capătă în cazul acesta un sens nou, unul în care este nevoit să asume ca proprii atât Binele cât și Răul, ridicând astfel o piedică aproape de nedepășit în fața oricărei pretenții morale. În bună măsură străduința normativă în morală a lumii lasă de fapt să se vadă ceea ce-i lipsește.

Pentru ca relația *suflet – bani – vânzare* să aibă consistență, adică pentru a fi valabilă tentația vânzării sufletului, este nevoie de *consum*. Chipul Diavolului nu se ascunde în spatele banilor, ci în constituirea consumului. Dintr-o perspectivă creștină, sufletul nostru este pândit continuu de pericolele consumului. Însă critica societății de consum și a marii transformări sociale care a făcut-o posibilă, respectiv modernitatea, nu trebuie interpretată în sensul unei demonizări, constituind mai curând o încercare de demitizare[1]. Ambele sunt justificate istoric de însăși existența lor; ceea ce face imposibilă o judecată definitivă dublată de intenția aruncării lor în neant. De altfel, așa cum am mai sugerat, orice judecată este dependentă de punctul de vedere din care este făcută, adică de un anumit mod de a fi, conturat pe fondul unui sistem axiologic, avut în vedere de cel care judecă; adică de un nou umanism. Or, ideologia noului umanism este abia pe cale să se constituie. Judecata, în acest caz, este de fapt o încercare de a da chip unor presimțiri.

Una din interogațiile ce stau în spatele abordărilor din această cart o constituie faptul dacă nu cumva noul tip de societate (derivat din *noua ideologie*) și-a făcut deja apariția, noi fiind însă prea prinși în plasa ideologiilor tradiționale astfel încât nu reușim să-l vedem. O direcție de orientare a acestei interogații se îndreaptă către zona Asiei

[1] Sau, mai corect spus, de *re-mitizare* – în sensul schimbării miturilor. În acest sens orice ideologie este *o mitologie*.

de Sud-Est, unde a fost recepționat cu succes tehno-capitalismul dar, pare-se, fără a fi preluată şi democrația în toate dimensiunile ei. Altfel spus, diversele state din această zonă, cum ar fi Japonia, Coreea de Sud, Taiwanul etc. sunt situate în plin flux al progresului tehnologic, imprimându-i chiar linii de orientare, fără a părea legate în mod indiscutabil de elementele considerate tari ale democrației[1], părând a face vizibilă o posibilă ruptură între tehno-capitalism şi democrație, care ar fi semn al trecerii la *altceva*. Aceste societăți par deosebit de eficiente economic datorită organizării sociale proprii şi modelelor umane pe care le promovează. Japonezul care munceşte mulțumit 12-14 ore pe zi, fără a fi tentat de protestele sindicale, dă seama de apariția în fluxul progresului a unui tip uman ce nu face din libertățile individuale şi manifestarea lor principala preocupare. Or, mai poate fi vorba de democrație în lipsa presiunii indivizilor care compun societatea pentru apărarea propriilor drepturi şi libertăți? Pare a fi vorba de o zonă imună atât la majoritatea valorilor democratice cât şi la cele promovate de socialism[2], lipsind presiunile pentru afirmarea individuală[3]. În acest context putem reorienta întrebarea într-o direcție complementară: nu cumva progresul tehno-capitalist s-a decuplat de forma de organizare politico-

[1] Evident, speculațiile mele pe această temă pot fi anulate relativ lejer prin postularea unei *forme originale de democrație*. Însă tocmai particularizările teoretice ale acestei forme de organizare socială pot ridica întrebări legitime despre iminența noului.

[2] Dintr-o altă perspectivă ar putea fi vorba de un succes deplin al capitalismului, acesta dezvoltându-se în aceste zone fără modulațiile impuse de coabitarea cu presiunile socialiste. Sunt însă prezente pornirile individuale ce dau seama de esența capitalismului?

[3] Ne putem întreba aici dacă nu cumva societăților organizate după acest model le lipseşte ingredientul esențial pentru mersul economiei, respectiv *apetitul pentru consum* (consumul irațional), ele putând exista numai în preajma vechilor democrații caracterizate de individualismul orientat către consum.

socială care i-a dat naştere, respectiv democraţia, preluând iniţiativa în a modela tipuri de societăţi cât mai eficiente tehnologic şi economic? Altfel spus, este posibil să asistăm la o mutare a accentului de pe *om* pe *societate*, însă o societate ce are drept condiţie esenţială a ei capacitatea de a contribui la progresul tehno-capitalist[1]. Din perspectiva valorilor democratice aceste state sunt suspecte de o *gregarizare productivă*. Să fim atenţi însă la modalitatea de constituire a acestor societăţi eficiente economic: ele au suferit o trecere bruscă de la tipuri de organizare socială dominate de perspective religioase la industrializare, preluând forme de fundamentalism religios pe care l-au îmbrăcat în haine tehno-capitaliste. Eficienţa lor economică este deseori marcată de această continuitate a orientărilor tradiţionale în zona producţiei şi vieţii personale în noua formă de societate; sunt societăţi noi şi tradiţionale totodată. Le lipsesc secolele de interogaţii asupra omului, asupra rupturii de Divinitate, asupra societăţii etc.

Consumul este responsabil de distrugerea capitalului social? În măsura în care are drept ingrediente necesare accentuarea individualismului, potenţarea egoismului, conectarea persoanei la pseudo-legături sociale cu produsele, deci în măsura în care el a invadat şi sfera legăturilor sociale, putem să-i observăm influenţa negativă asupra capitalului social. Nu este singurul responsabil, evident, dar influenţa sa poate să fie determinantă. Individualismul

[1] Toate aceste întrebări îmi sunt potenţate de chipul internaţional pe care-l dezvăluie *democraţiile puternice* (las cititorii să decidă dacă accentul cade pe *democraţie* sau pe *putere* în această formulă), politica lor externă nefiind coerentă cu valorile democratice pe care le afirmă insistent *în interior*. Prin acest tip de atitudini ele îşi şubrezesc propriile fundamente, deoarece orice democraţie porneşte de la universalitatea unor drepturi ale omului; aceste state afirmă respectarea drepturilor omului în interior (şi o fac poate mai mult decât oricând în Istorie), dar acţiunile lor externe manifestă indiferenţă faţă de acest tip de argumentare raportat la alte naţii.

astfel potențat diminuă încrederea în ceilalți, slăbind astfel capitalul social. De aceea, societățile ce au ca principală valoare consumul (adică societatea globală, structurată pe modelul occidental) sunt nevoite să inventeze modalități de reconstituire a capitalului social, eventual recurgând tot la tehnici de marketing. Relația invers proporțională între consum şi capitalul social, produsă de modelul cultural actual, pune în pericol viitorul acestui tip de societate. Evident, este unul din pericolele ce poate fi evitat, putând exista soluții culturale de a depăşi problema. Apare însă nevoie unor noi tipuri de relații umane pe care să se sprijine societatea; noutatea lor este semnul a ceea ce-şi aşteaptă venirea în plan social şi politic.

Consumul este parte a ecuației „Știința înseamnă putere" deoarece *el ştie* care sunt dorințele masei, în condițiile în care aceste dorințe sunt generate de amplele strategii de marketing desfăşurate tocmai în interesul consumului. Pe această cale se extinde controlul puterii asupra unui domeniu inaccesibil (încă) ştiinței. Cum despre Sociologie şi Psihanaliză se mai discută încă dacă sunt sau nu ştiințe, având în vedere că nu au putut furniza instrumentele complete necesare pentru controlul socialului, societatea de consum constituie completarea acestei lipse de cunoaştere. Designul acestei societăți lasă să i se vadă dimensiunea de control social. În loc ca societatea să se îndrepte, prin mediereа ştiinței, către descoperirea a ceea ce se iveşte în planul angrenării sociale a persoanelor, a dorințelor colective şi individuale, a inconştientului individual şi colectiv, s-a recurs la atragerea cetățenilor în acest spațiu al consumului şi la prinderea lor în reguli de comportament predefinite prin prisma interesului social şi, mai exact, a intereselor capitalului. S-a ivit acest angrenaj eficient al cuplului producție-consum, care acaparează individul în ambele dimensiuni ale sale, mecanism ce are şanse să constituie o dominantă socială pentru multe decenii (dacă nu chiar

secole) de acum înainte. Perfecționarea lui în contextul unei crize economice (anii 1928-1932) arată că acest tip de evenimente economice constituie şi slăbiciuni care îi pun în pericol existența (coşmarul societății de consum îl constituie nu războiul, ci criza economică). Un al doilea pericol îl constituie diferențele culturale, respectiv rezistența anumitor culturi la consum şi teama de răspândirea acestui tip de comportament chiar în sânul societății occidentale. Combinarea celor două aduce cu sine o potențare a pericolului. Criza economică instaurată în 2009 riscă declanşarea unor astfel de comportamente, mai ales în condițiile prelungirii ei, fiind bântuită de pericolul aderării unei părți din cetățeni la valori neprielnice consumului, ba chiar orientate împotriva acestuia. La fel de bine însă este posibil ca o abilă manipularea ideologică a acestei crize să solidarizeze şi mai mult cetățenii de valorile consumului, în condițiile în care lipsa posibilității de-a achiziționa unele produse creşte dezirabilitatea acestora.

Cum critic una sau alta din ideologii (pe fondul discursului despre posibilitatea, ba chiar necesitatea, ivirii alteia) trebuie să precizez faptul că prin *ideologie* nu trebuie să înțelegem un rău venit de nu se ştie unde asupra omenirii. Toate ideologiile sunt secretate de umanitate şi toate au cel puțin trei chipuri*: o soluție la problemele existente* într-un anumit moment (mai apropiată sau mai depărtată de praxis), vehiculată în cadrul unui *ideal social* (mai mult sau mai puțin utopic) şi *o dorință de putere* a unui grup (vizibilă în modalitatea în care încearcă să legitimeze accesul la putere şi exercitarea ei). Dacă vrem să considerăm că orice ideologie este rea, atunci trebuie să acceptăm umanitatea ca sursă a acestui tip de rău. Partea bună a oricărei ideologii[1] o constituie eficiența ei în plan

[1] Amintesc faptul că vorbesc de *ideologie* în condițiile în care consider că orice guvernare ce-şi revendică apartenența la una sau alta din doctrinele politice are o dimensiune ideologică; deci este *ideologică*,

social, eficacitate dezvoltată pe fondul caracterului de *complex mematic* ce caracterizează orice sistem ideologic. Suplimentar, deseori o ideologie oferă identitate uneia sau mai multor generații, constituind chipul pe care acestea îl arată Istoriei. Discursul despre posibilitatea unei *noi ideologii*, adică despre faptul *noul* vine indiscutabil cu o componentă ideologică, are la bază credința că puterea va avea nevoie întotdeauna nevoie de o fundamentare ideologică, adică de un amestec de adevăruri, idealuri și un noian de acțiuni manipulative pentru conservarea ei. Din această perspectivă, necesitatea ideologiei derivă din însuşii modul de a fi al societății și al cetățenilor; instituirea și menținerea unei forme de conducere, adică a *puterii*, necesită un grad de credință în trebuința ei. „O putere" care nu reuşeşte să se structureze ideologic va fi întotdeauna victima primei ideologii care încearcă să-i ia locul; adică nu se va menține ca putere.

În măsura în care reclamă absența valorilor ce gravitează în jurul transcendenței din societatea contemporană, critica asumă o perspectivă metafizică. Este posibilă însă o critică în afara acestei perspective? Care este punctul de pornire pentru o nouă critică? Indiscutabil, este unul ideologic; de dorit ar fi ca el să pornească de la valorile zărite în haloul *noii ideologii*, al ideologiei ce-și așteaptă venirea; o ideologie care este ideologie și altceva decât ideologie în mod simultan. Omenirea are nevoie de o nouă propunere politică, care să avanseze o altă definiție a umanului. Teoriile despre „sfârșitul Istoriei" și „democrația ca ultima formă de organizare" reprezintă închideri generate în umbra vechilor ideologii. *Noul* ce-și așteaptă venirea

chiar dacă într-un sens slab. Chiar și *guvernele tehnocratice* sunt tributare unei viziuni ideologice, ele făcând parte din idealul tehnologiei ca putere, deci a accederii oamenilor de știință la putere. Este posibil va *tehnocrația* să fie chipul noii ideologii sau cel puțin una din dimensiunile ei.

va prelua indiscutabil multe din cele „vechi", poate chiar din cele uitate, fiind o altă formă de aranjare a lor. Este în natura umanității să-şi genereze idealurile pe baza a ceea ce a fost şi ceea ce este. *Noua ideologie* nu va însemna o ruptură masivă în toate obişnuințele politice, uitarea a tot ceea ce a fost şi este, ea având mai curând caracterul unei reorientări.

Esența noii ideologii va trebui să fie *discreția*, lăsând opiniei publice libertatea de manifestare şi indivizilor spațiul de joc necesar pentru căutarea propriului sens al existenței. Cum însă nici unul din aceşti parametri nu poate fi atins la modul absolut, ea va putea fi judecată după măsura în care reuşeşte să permită aceste manifestări; ceea ce ar presupune reducerea dozei de rău din răul necesar al democrației. Altfel spus, noua ideologie ar trebui să fie o democrație ce a reuşit să-şi diminueze considerabil cantitatea de rău ce pare a-i fi fost inerentă până acum[1].

[1] Evident, noua ideologie ar putea să fie caracterizată doar de iluzia reducerii răului, reuşind să-l camufleze printr-o resemnificare esențială a conceptelor.

Bibliografie

Cătălin Zamfir (coordonator), Simona Ilie, Iulian Stănescu, Codrin Scutaru, Elena Zamfir, *Raport social al ICCV 2011; România, răspunsuri la criză*, Academia Română, Institutul de Cercetare a Calității Vieții, Bucureşti, 2001;

Erich Fromm, *Frica de libertate*, Editura Teora, Bucureşti, 1998;

Francis Fukuyama, *Marea ruptură. Natura umană şi refacerea ordinii sociale*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002;

Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om*, Editura Paideia, Bucureşti, 1992;

George Ritzer, *Globalizarea nimicului. Cultura consumului şi paradoxurile abundenței*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2010;

Giovanni Sartori, *Homo videns*, Editura Humanitas, 2006, Bucureşti;

Jean Baudrillard, *Societatea de consum. Mituri şi structuri,* Ed. Comunicare.ro, Bucureşti, 2008;

Jean Baudrillard, *Cuvinte de acces,* Editura Art, Bucureşti, 2008;

Jean Baudouin, *Introducere în sociologia politică*, Editura Amarcord, Timişoara, 1999;

Michel Foucault, *A supraveghea şi a pedepsi*, Editura Paralela 45, Piteşti, 2005;

Michel Foucault, *Ordinea discursului. Un discurs despre discurs*, EUROSONG & BOOK, Bucureşti, 1998;

Philip Zimbardo, *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*, Radnom House, New York, 2007.

Richard Dawkins, *Gena egoistă*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2006.